

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA

MONICA DE CASTRO

**A ARTILHARIA ANTIFENOMENOLÓGICA N'AS PALAVRAS E AS COISAS DE  
MICHEL FOUCAULT**

CURITIBA

2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA

MONICA DE CASTRO

**A ARTILHARIA ANTIFENOMENOLÓGICA N'AS PALAVRAS E AS COISAS DE  
MICHEL FOUCAULT**

Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Profº Dr. Luiz Damon Santos Moutinho  
(UFSCar)

CURITIBA  
2016

Catálogo na publicação  
Mariluci Zanela – CRB 9/1233  
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Castro, Monica de  
A artilharia antifenomenológica n'as palavras e as coisas de  
Michel Foucault / Monica de Castro – Curitiba, 2016.  
153 f.

Orientador: Prof. Dr. Luís Damon Santos Moutinho  
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências  
Humanas da Universidade Federal do Paraná.

1. Foucault, Michel, 1926-1984 - Crítica e interpretação. 2.  
Filosofia – História. 3. Arqueologia - Ciências humanas. 4. Filosofia  
moderna – Filosofia alemã. I. Título.

CDD 193

**ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO**

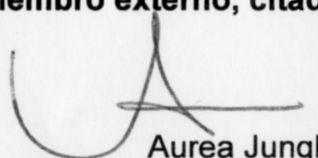
**Defesa nº 147 de 2016**

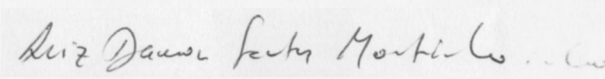
Ata da Sessão Pública de Exame de Dissertação para  
Obtenção do Grau de MESTRE em FILOSOFIA, área de  
concentração: **FILOSOFIA**.

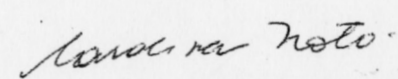
Ao vigésimo oitavo dia do mês de janeiro do ano de dois mil e dezesseis, às quatorze horas, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, composta pelos Professores: Profa. Dra. Carolina de Souza Noto (USP), Profa. Dra. Maria Adriana Camargo Cappello (UFPR), sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho, com a finalidade de julgar a dissertação da candidata Monica de Castro "**A artilharia antifenomenológica N'as palavras e as coisas de Michel Foucault.**", para obtenção do grau de mestre em Filosofia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa feita pelo Prof. Dr. André de Macedo Duarte. Após haver analisado o referido trabalho e arguido a candidata, os membros da banca examinadora deliberaram pela "aprovação" da mesma HABILITANDO-A ao título de Mestre em FILOSOFIA, na área de concentração FILOSOFIA, desde que apresente a versão definitiva da dissertação no prazo de sessenta (60) dias, conforme Res.65/09-CEPE-Art.67 e Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa, lavrei a presente ata que vai assinada por mim e pelos membros da banca.

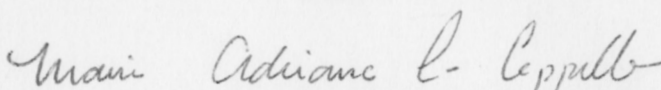
**OBS: Defesa realizada via Skype com o orientador e o membro externo, citados abaixo.**

Curitiba, 28 de janeiro de 2016

  
Aurea Junglos  
Secretaria Administrativa PGFILOS/UFPR

  
Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho  
Orientador e Presidente da banca examinadora  
UFPR

  
Profa. Dra. Carolina de Souza Noto  
Primeiro examinador  
USP

  
Profa. Dra. Maria Adriana Camargo Cappello  
Segundo examinador  
UFPR



***Aos meus filhos, Thiago e Lucas.***

## **AGRADECIMENTOS**

À minha mãe, Selma, pelo amor criticamente renovado no pacto dos anos, pelo convite permanente à transgressão do círculo antropológico e assim, pelos ouvidos e olhos sempre dispostos e disponíveis às alteridades (e elas são muitas);

Ao Luiz Roberto, pelos nossos filhos;

Aos amigos muitíssimo queridos, Alan Benfica (muito mais que um excelente professor de francês), Ana Carolina, Gláucia, Guilherme Augusto, Ítalo, Marcelo, Selma e Suzan;

Ao professor Marcos Valentim pelo prazer de ler os seus sempre esclarecedores e tão bem escritos textos, voltados às mais variadas vertentes filosóficas;

Às professoras Maria Adriana Cappello, pelo aceite em participar como segunda examinadora do presente trabalho, o que para mim é uma satisfação e, Maria Isabel Limongi, pelos bons votos ao percurso;

À professora Carolina Noto pela inspiração advinda de sua pontualíssima leitura foucaultiana e pela oportunidade honrosa de tê-la como primeira examinadora do presente estudo;

Ao professor Marcus Sacrini pelo envio de textos e por se colocar à disposição mesmo à distância;

Ao meu orientador, professor Luiz Damon, antes, pelas primorosas disposições da gênese e estrutura do programa fenomenológico, através das quais ocorreu o meu despertar para esta tão intrincada quanto envolvente corrente de pensamento; depois, pelos créditos havidos (e pelos ainda em haver, espero), pela paciência diante das minhas inquietudes, pelo comprometimento e como não registrar, pela generosidade e pelo bom humor, seus signos;

À Mariane Nigro, secretária da Pós-Graduação, pelo sorriso de boas-vindas e de volta sempre, pela gentileza, pelo carinho sincero e pela colaboração na gestão de vidas acadêmicas;

À CAPES, através do Programa de Demanda Social (DS), pela bolsa concedida entre 2013 e 2015.

*“[...] O fim de um mundo não é o fim do mundo. [...]”*

*(François Ewald In: Michel Foucault – O dossier: últimas entrevistas)*

## RESUMO

O presente estudo tem como objetivo recompor o processo de formulação das três teses antifenomenológicas presentes n' *As palavras e as coisas* (1966) de Michel Foucault, reveladas pelo célebre estudo de Gérard Lebrun, *Note sur la phénoménologie dans Les Mots et les Choses* (1989).

Michel Foucault divide *As palavras e as coisas* em duas partes: a primeira composta pelos seis primeiros capítulos a qual denominamos (para os nossos fins) *O quadrilátero da linguagem* e a segunda pelos quatro últimos a qual denominamos (também para os nossos fins) *A analítica da finitude*. A partir dessa divisão, na qual ademais Lebrun estabelece as suas teses antifenomenológicas, nós abrimos **as duas partes que integram o nosso estudo: a primeira**, mais longa, apresentará uma leitura integral do livro, precedida pela questão de método que o embasa, buscando indicar a inseparabilidade entre *uma arqueologia das ciências humanas* e *uma arqueologia da fenomenologia*; **a segunda**, bem mais curta, promoverá um cotejo entre o texto de Lebrun e o livro, objetivando expor as teses antifenomenológicas formuladas por Foucault e reveladas por Lebrun. **Ainda aqui**, buscaremos generalizar as presenças de Merleau-Ponty e de Sartre, tendo em vista as indicações de que ambos também são visados, muito embora tacitamente, por Foucault.

**Na conclusão** de nosso estudo, esperando ter tido condições de apontar em que medida *uma arqueologia das ciências humanas* se tornou imprescindível à montagem da artilharia foucaultiana, defenderemos que se ela foi posta em curso havia (e quem sabe ainda haja) razões para isso.

**Palavras-chave:** *As palavras e as coisas* – *uma arqueologia das ciências humanas*, história da filosofia, fenomenologia, analítica da finitude.



## ABSTRACT

This study aims the recomposition of the formulating process of the three antiphenomenological theses as comprised in *Les Mots et les choses* (1966) written by Michel Foucault, revealed in the celebrated essay by Gérard Lebrun, *Note sur la phénoménologie dans Les Mots et les Choses* (1989).

Michel Foucault himself divides *Les Mots et les Choses* in two parts: the first of them composed by the first six chapters which we designate (to our proposals) *The language quadrilateral* and the second, containing the last four ones, which we designate (to our proposals as well), *The analytics of finitude*. From this division, used as well by Lebrun himself to state his antiphenomenological theses, **we stated the two parts that compose our study: the first**, longer, presents an integral reading of the book, preceded by its methodological basis, trying to reveal the inseparability between an archaeology of the human sciences and an archaeology of the phenomenology; **the second**, far more short, provides an approximation between Lebrun's essay and Foucault's book, aiming to expose directly from his text and through this comparative approach, Foucault's antiphenomenological theses revealed by Lebrun. **In this part**, also, we generalize the presences of Merleau-Ponty and Sartre, implicitly suggested by Foucault.

**In the conclusion** of our study, hoping to have succeeded in pointing out the measure in which an archaeology of the human sciences have become indispensable to the building of Foucault's artillery, we stand for the argument that if this was put in course there were ( and maybe there still are) reasons for this.

**Key-words:** *The order of things – an archaeology of the human sciences*, History of the Philosophy, Phenomenology, Analytics of the Finitude.

# SUMÁRIO

## INTRODUÇÃO

<b>Apresentação</b> .....	10
<b>Uma digressão</b> .....	15
(Introdução a Binswanger; “O círculo antropológico”; A Tese Complementar)	

### **PARTE I – Do quadrilátero da linguagem à analítica da finitude**

<b>Uma questão de método</b> .....	36
<b>CAPÍTULO 1 - O quadrilátero da linguagem</b>	
(Um apanhado dos capítulos I ao VI) .....	42
<b>CAPÍTULO 2 - A analítica da finitude</b>	
(Um apanhado dos capítulos VII ao X) .....	50

### **PARTE II – A artilharia antifenomenológica**

<b>Duas <i>epistémês</i> para três teses antifenomenológicas</b> .....	86
<b>CAPÍTULO 3 – O fator Husserl na mira de Foucault</b> .....	88
<b>As fenomenologias na analítica da finitude</b> .....	106
(Husserl, leitor de Descartes, de Kant e de sua própria filosofia; Foucault, leitor dessa leitura; Lebrun, leitor da leitura de Foucault; as metafísicas da finitude de Heidegger, Merleau – Ponty e de Sartre)	

### **CONCLUSÃO**

(Para não concluir).....	122
--------------------------	-----

<b>REFERÊNCIAS</b> .....	123
--------------------------	-----

<b>ANEXO 1 – Quadro sinóptico da passagem da 1ª para a 2ª parte do livro</b> .....	130
--	-----

<b>ANEXO 2 – Tradução do texto de Gérard Lebrun: <i>Note sur la phénoménologie dans Les mots et les choses</i> (1989)</b> .....	131
---	-----

## INTRODUÇÃO

### Apresentação

O presente estudo nasceu de uma leitura d' *As palavras e as coisas*<sup>1</sup>, de Michel Foucault, de início pelo mesmo riso provocado por Borges<sup>2</sup> em nosso autor e depois, restituída a seriedade do seu convite filosófico, pela tarefa de acompanhar a reconstituição foucaultiana da consoladora “[...] grande utopia de uma linguagem perfeitamente transparente em que as próprias coisas seriam nomeadas sem confusão” (**PC**, p. 165 – 166).

No prefácio, somos apresentados à dupla motivação da história da ordem das coisas proposta por Foucault em seu “livro sobre signos”<sup>3</sup>, sendo que enquanto **o título** anuncia através da correlação entre as palavras (o enunciável) e as coisas (o visível) “[...] que há desordem pior que aquela do incongruente e da aproximação do que não convém” (**PC**, XII) - correlação propriamente suscitada pela enciclopédia chinesa referida por Borges -, **o subtítulo**, *uma arqueologia das ciências humanas*, assinala o intuito de analisar o nascimento de outra grande utopia, “esta estranha figura do saber que se chama homem”. (**PC**, XXII).

Contra a impressão de “um movimento quase ininterrupto da *ratio* européia desde o Renascimento até nossos dias”, contra “toda esta quase-continuidade ao nível das idéias e dos temas”, Foucault oporá um estudo arqueológico imbuído da dupla tarefa de demonstrar, respectivamente na 1ª e na 2ª parte de **PC**, que: 1ª) - há um **modo de ser da linguagem** a engendrar um domínio menos manifesto entre as coisas e as palavras ou entre o visível e o enunciável - intermediário, mas não menos fundamental, no qual se oferece “a experiência nua da ordem e de seus

---

<sup>1</sup> Doravante apenas identificada pela sigla **PC** negritada e nas citações, pela sigla negritada seguida da paginação, tanto no corpo do texto quanto nas notas de rodapé. A concordância nominal e verbal, referindo-se ao substantivo livro, se fará no masculino e no singular.

<sup>2</sup> O aspecto risível se refere a um texto de Borges, no qual “uma certa enciclopédia chinesa” traz a seguinte divisão dos animais: a) pertencentes ao imperador, b) embalsamados, c) domesticados, d) leitões, e) sereias, f) fabulosos, g) cães em liberdade, h) – incluídos na presente classificação, i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel muito fino de pêlo de camelo, l) et cetera, m) que acabam de quebrar a bilha, n) que de longe parecem moscas”.

<sup>3</sup> *Dits et écrits I* (2001a, p. 32-33).

modos de ser”, o “ser bruto” da “ordem das coisas”<sup>4</sup>, ordem essa que prescinde da codificação de uma consciência e que na perspectiva de **PC**, se instaura de modo decisivo na idade clássica; 2ª) – já na idade moderna e a partir da 1ª tarefa, em verdade o pressuposto fundamental de **PC**, qual seja, o de que há uma **teoria dos signos** a determinar o modo de ser das coisas, comparece ao estudo arqueológico posto em curso, o **modo de ser do homem** como uma “figura do saber” (propriamente estabelecida a partir da constituição das ciências humanas), como “uma invenção recente, [...], uma simples dobra de nosso saber”, ademais posta em evidência quando “a linguagem perde seu lugar privilegiado e torna-se, por sua vez, uma figura da história coerente com a espessura de seu passado”.

É no percurso do quadrilátero da linguagem da idade clássica (1ª parte de **PC**) à analítica da finitude da idade moderna (2ª parte de **PC**) ou no trajeto da “mutação da análise do Discurso numa analítica da finitude”<sup>5</sup> que Foucault empreenderá uma crítica de “todas as facilidades de uma ‘antropologia’ entendida como reflexão geral, meio positiva, meio filosófica, sobre o homem” e nela se dará a ocorrência da mobilização das teses essencialmente antifenomenológicas do livro, capturadas, coordenadas e enunciadas por Lebrun em seu célebre estudo *Note sur la phénoménologie dans Les Mots et les Choses* (1989), nosso guia no presente trabalho<sup>6</sup>.

Quantificadas em três, as teses se referem à leitura husserliana das filosofias de Descartes, de Kant e propriamente da sua mesma, sendo que tais leituras - aos olhos de Foucault, más leituras -, ocasionarão o embate antifenomenológico proposto em **PC**: o acúmulo da tripla má leitura da história da filosofia esboçada por Husserl em sua trajetória de pensamento através d ‘*A Crise das Ciências Européias e a Fenomenologia Transcendental* (1936) é o que fornece a base da crítica antifenomenológica do livro, sendo que *uma arqueologia das ciências humanas* a ela se agrega a fim de efetivamente implodi-la; a função da arqueologia

---

<sup>4</sup> Entre aspas a tradução do título de **PC** em sua versão para o inglês, *The order of things* (1970). Segundo **Eribon (1990, p.159)**, Foucault já tinha preferido também *L’ordre des choses* ao invés de *Les mots et les choses* e dirá “em várias entrevistas que no fundo esse título era mais adequado”, como a nós também assim parece.

<sup>5</sup> (**PC**, p.468).

<sup>6</sup> Como **ANEXO 2** apresentamos a nossa tradução ao texto, que não possui ainda uma versão em português, ao menos não que saibamos. Nas citações utilizaremos a paginação da versão francesa originalmente publicada em 1989.

presente em **PC** é a de contrapor às referidas leituras husserianas, dados arqueológicos capazes de invalidá-las.

Nosso objetivo no presente estudo é, portanto a exposição do modo através do qual Foucault empreende o seu anúncio de desenlace com a fenomenologia, o qual se expressa através da composição de uma “artilharia antifenomenológica” - denominação que damos ao que no decorrer do livro é paulatinamente arregimentado e especificado por Lebrun como sendo o conjunto das três teses antifenomenológicas presentes em **PC**, as quais serão apresentadas na 2ª parte do nosso estudo.

A recomposição da relação entre o enunciável e o visível nos domínios da linguagem, dos seres naturais e das trocas, os quais perfazem “os códigos fundamentais de uma cultura” (**PC**, XVI) imbuí-se das duas tarefas acima mencionadas (a especificação dos modos de ser da linguagem e do homem), as quais parecem desvinculadas (ao menos numa primeira leitura, aquela do reconhecimento inicial do terreno teórico), sendo que o maior desafio da leitura de **PC** consiste, justamente, em vinculá-las a fim de que ademais, o caráter essencialmente antifenomenológico do livro possa ser apreciado. A dificuldade da vinculação das tarefas advém da hipótese e do método arqueológico, os quais atribuem a ambas um caráter histórico-epistemológico somado a um filosófico, ou seja, Foucault opera com um olho no peixe e o outro no gato e assim, em permanente tensão diante da novidade da sua arqueologia que provoca e inquieta ao promover um deslocamento tanto da compreensão da história quanto da própria história da filosofia.

A estratégia foucaultiana para coadunar ambas as tarefas parte de um pressuposto gradativamente inventariado ao longo de **PC** e que se refere ao dado arqueológico de que “[...] jamais na cultura ocidental, o ser do homem e o ser da linguagem puderam coexistir e se articular um com o outro [...]” <sup>7</sup>, aliás dado com o qual Foucault já havia se deparado em sua tese doutoral, mas que ele “ainda cego para o que fazia” <sup>8</sup>, não tinha condições de elucidar. As utopias (ilusões) de uma

---

<sup>7</sup> (**PC**, p.468).

<sup>8</sup> Entre outras, parte da resposta de **Foucault (1971 a, p. 19)** a uma das questões feitas durante entrevista concedida a Rouanet e Merquior, na qual ele pondera que: na *História da loucura* e no *Nascimento da clínica* ele “ainda era cego para o que fazia”; em **PC**, estava ainda “trôpego” em sua investida e enfim, na *Arqueologia do Saber*, ao menos tentara “precisar o lugar exato de onde falava”.

linguagem que nomeia sem confusão e a do homem como objeto passível de conhecimento empírico no campo transcendental, ademais quando agregadas e justapostas como coexistentes é o que impele Foucault à montagem de uma artilharia antifenomenológica, da qual não escaparão a análise do vivido (Husserl), a hermenêutica (Heidegger), a experiência originária (Merleau-Ponty) e o existencialismo (Sartre).

Em **PC**, nosso autor coloca na berlinda uma tradição filosófica que lhe parece desatenta ao risco de uma reflexão sob a custódia de uma analítica da finitude, ou seja, uma reflexão pautada na crença no **modo de ser do homem**: a ela Foucault então opõe e agrega *uma arqueologia das ciências humanas*, na qual insidiosa e surpreendentemente o **modo de ser da linguagem** é o protagonista, o que por reorganizar as ordens do saber clássico e moderno sob esse prisma, esvanece a fonte, o domínio e o alcance das filosofias do sujeito, nas quais (seja por adesão ou por rejeição) o argumento cartesiano do *cogito* é o ponto de partida. Há ainda o entorno do marxismo e assim, contas a refazer e a acertar também relativamente ao **modo de ser da história**.

A aparente desvinculação das tarefas a que se propõe Foucault não se desfaz sem dificuldades, a começar pela falta de uma apresentação da baliza metodológica de **PC**, ou seja, não fica claro para o leitor de que modo a “região mediana” na qual ingressará – localizada “entre o olhar já codificado e o conhecimento reflexivo” (**PC**, XVII), poderia ser efetivamente diferente das ordens impostas pelos “grilhões lingüísticos, perceptivos, práticos” já familiares a ele, as quais remetem em grande medida às considerações do *Lebenswelt* (mundo da vida) ou às análises do vivido advindas do último Husserl e o prefácio não contribui para nenhum esclarecimento relativamente a esse primeiro embaraço<sup>9</sup>. A segunda dificuldade é referida por **Lebrun (1989)** ao lembrar que muito do “sabor polêmico” de **PC** se perdeu tendo em vista a distância que separa (cada vez mais) “o leitor de hoje” da França estruturalista dos anos 60, de modo que integra o horizonte de nosso estudo, a tentativa de minimizar a perda do impacto temporal referido por

---

<sup>9</sup> Muito embora não nos interesse propriamente uma avaliação da metodologia de **PC**, nas considerações iniciais da 1ª parte de nosso estudo a qual intitulamos “Uma questão de método”, apresentaremos alguns de seus aspectos fundamentais a fim de melhor compor a apresentação da estrutura do livro.

Lebrun: ao repormos e reatualizarmos os termos propriamente filosóficos de **PC**, defenderemos que se uma artilharia antifenomenológica foi posta em curso havia (e talvez ainda haja) razões para isso.

Ao se debruçar sobre a filosofia da história e sobre a história da filosofia, Foucault objetiva, ademais como tantos outros pensadores de sua geração, construir as bases para um desenlace definitivo com os pressupostos da fenomenologia, uma aventura que não se fez sem riscos, afinal através da arqueologia, nosso autor apresenta uma abordagem histórica que não se admite/ não se denomina filosófica no sentido teleológico de Hegel (o da razão na história) e que não se identifica/ não se reconhece como epistemológica em função do abandono da questão da cientificidade<sup>10</sup>.

Tendo em vista que compreender **PC** como uma resposta ao seu tempo também integra o exercício filosófico a que nos propomos, abrimos no tópico seguinte uma digressão aos nossos olhos necessária sob o prisma de uma possível apreensão de indícios dessa resposta em formação, fazendo-se.

---

<sup>10</sup> **Renato Machado (2006)** oferece os parâmetros necessários relativamente à compreensão da proximidade e do distanciamento entre a história epistemológica de Bachelard e de Georges Canguilhem e a história arqueológica de Michel Foucault. **Portocarrero (2009)** também os oferece, mas de um modo mais detido e pragmático, que preferimos.

## Uma digressão

(Introdução a Binswanger; “O círculo antropológico”; A Tese Complementar)

Para que Michel Foucault nos apresentasse a movimentação tácita da dupla motivação contida no decorrer das páginas de **PC**, um manifesto antifenomenológico coadunado à exposição de uma nova metodologia histórico-filosófica<sup>11</sup>, um curto período transcorreu, afinal foram apenas cinco anos desde a publicação de sua tese doutoral, *História da Loucura na Idade Clássica* (1961)<sup>12</sup>. No entanto ao considerarmos as publicações de nosso autor que registram a sua ligação embrionária com a fenomenologia<sup>13</sup>, um novo cálculo se impõe. A arqueologia, que começa a ganhar um contorno a partir da **HL**, avança em *O Nascimento da Clínica* (1963)<sup>14</sup>, chega a um perfil mais nítido em **PC** até que n’ *A Arqueologia do Saber* (1969)<sup>15</sup> passa a ser compreendida em sua abrangência metodológica, pode ser estimada - em se pensando em sua gênese, bem antes e através das primeiras publicações de Foucault.

Nos doze anos que perfazem a trajetória do fenomenólogo Foucault de 1954 (nosso autor com 28 anos) ao arqueólogo de 1966 (nosso autor aos 40 anos), o fato é que houve uma passagem da fenomenologia à arqueologia. Todavia é necessário que se registre que ela não se deu sem interrupções como numa linha reta, o que propriamente Foucault não deixa de registrar em seus livros, bem como em seus

---

<sup>11</sup> A hipótese da dupla motivação de **PC** é apresentada no início do texto de Lebrun, *Note sur la phénoménologie dans Les Mots et les Choses* (1989).

<sup>12</sup> Doravante apenas identificada pela sigla **HL** negritada e nas citações, pela sigla negritada seguida da paginação, tanto no corpo do texto quanto nas notas de rodapé.

<sup>13</sup> Pensamos aqui nas duas publicações ocorridas em 1954, uma introdução à tradução d’ *O sonho e a existência* do psiquiatra suíço Ludwig Binswanger (artigo datado de 1930) e *Doença mental e personalidade* e em outras duas de 1957, *A pesquisa científica e a psicologia* e *A psicologia de 1850 a 1950*.

<sup>14</sup> Doravante apenas identificada pela sigla **NC** negritada e nas citações, pela sigla negritada seguida da paginação, tanto no corpo do texto quanto nas notas de rodapé.

<sup>15</sup> Doravante apenas identificada pela sigla **AS** negritada e nas citações, pela sigla negritada seguida da paginação, tanto no corpo do texto quanto nas notas de rodapé.



numerosos *Dits et écrits*<sup>16</sup>. **Um fenomenólogo malgré lui ? Sim, mas afinal de contas, Foucault poderia não sê-lo?** Tendo em vista que uma reflexão filosófica não surge sem que filiações e dissidências se coadunem numa mesma trama, parece-nos impossível que precisamente a arqueologia foucaultiana não seja devedora, até mesmo em sua dissidência, à filiação de nosso autor a uma corrente de pensamento, a fenomenologia dos 3H (Hegel, Husserl e Heidegger), bem como a de seus epígonos franceses, Merleau-Ponty e Sartre, ponderação que também encontramos no texto de **Lebrun (1989, p. 49)**.

Muita tinta já foi gasta, bem como muita ainda se gastará no tocante a esse ponto, qual seja o da dissidência de Foucault à fenomenologia, sendo que na maioria das entrelinhas é nítido algo como uma “cobrança” por ela ter ocorrido e, como se sabe, diante dela nosso autor expressou seu desconforto (o qual tomamos também como nosso) com ironia e como não dizer com fúria. Mas como não o fazê-lo se a pecha de “um positivista desesperado” (Sylvie Le Bon, 1967) foi-lhe atribuída, já a partir de **PC** e mais incisivamente depois da publicação de **AS**, visando anular a novidade de um pensamento que buscava, de pleno direito, a liberdade da filosofia, na qual “um filósofo deve poder pensar e selecionar como objeto de reflexão o que bem entender”<sup>17</sup>? Nada melhor do que atribuir-se a si mesmo a pejorativa alcunha de positivista, no entanto e contra as alegações de desespero, a de “um positivista feliz”, e, por duas vezes, Foucault assim procedeu: n’**AS** e n’*A Ordem do discurso* (1971)<sup>18</sup>. Mas antes destas ocasiões, entre 1966 e 1968, Foucault já expressava o que seria aos seus olhos **um falso dilema, fenomenologia versus positivismo**, resultado do “narcisismo monoglota dos franceses [...] [de uma] uma consciência hexagonal da cultura” (**DEI**, p. 545), bem como do fato de que “os filósofos são, em geral, muito ignorantes de todas as disciplinas que não são as suas” (**Idem**, p. 694), de onde finalmente proviria a “crise de austeridade” vivida pela filosofia contemporânea (e aqui Foucault se referirá explicitamente a Sartre, em entrevista a

---

<sup>16</sup> Doravante apenas identificada pela sigla **DE I** negritada e quando se tratar do tomo II, pela sigla **DE II** negritada e nas citações, pela sigla negritada seguida da paginação, tanto no corpo do texto quanto nas notas de rodapé. A tradução dos textos será de nossa autoria.

<sup>17</sup> (NOTO, 2014, p. 65).

<sup>18</sup> N’ **AS**, à p. 142 e n’*A Ordem do Discurso*, doravante apenas identificada pela sigla **OD** negritada, à p. 70.

Bonnefoy, concedida em 1966): diante da “cultura não dialética” decorrente das manifestações da **razão analítica** e que abarca “a lógica, a teoria da informação, a lingüística, o formalismo”, a **razão dialética** se vê numa encruzilhada, afinal,

O pensamento não dialético que se constitui nos dias de hoje não põe em jogo a natureza ou a existência, mas, sim, **o que é o saber**. Seu objeto próprio será o saber, de tal sorte que esse pensamento estará em posição segunda comparativamente ao segundo, à **rede geral de nossos conhecimentos**. Ele terá de se interrogar sobre a relação que pode haver entre, por um lado, os diferentes domínios do saber e, por outro, entre saber e não saber. (DEI, p. 569 – 571 – grifos nossos).

A referida **crise de austeridade** estará presente no decorrer do nosso trabalho, tendo em vista que aos olhos de Foucault, ela expressa justamente a explosão contemporânea do acúmulo das más leituras da história da filosofia empreendidas pela fenomenologia husserliana, a qual se iniciara lá atrás, através da promoção da filosofia “clássica” de Descartes como portadora da marca indelével de uma filosofia transcendental nascente. No 1º capítulo de nosso estudo, ficará patente o árduo esforço empreendido por Foucault na 1ª parte de **PC**, a fim de “corrigir” os parâmetros dessa primeira e decisiva leitura husserliana da história da filosofia: diante do que poderíamos denominar como sendo a **crise da representação clássica**, acompanharemos (e de modo mais detido, no 3º capítulo) a forma através da qual o nosso autor a toma como mola propulsora para a formação da sua artilharia antifenomenológica.

Mas voltemos ao ponto que nos trouxe ao presente tópico, ao nosso intento de esboçar os primeiros indícios de que Foucault não poderia mesmo ter ficado muito tempo preso ao campo teórico-metodológico prescrito pela fenomenologia, valendo-nos para isso, do que ele propriamente expressou numa esclarecedora entrevista concedida em 1983 <sup>19</sup> ao filósofo germanista Gérard Raulet, pautada por um levantamento (de ambas as partes) da evolução da filosofia acadêmica francesa a partir de 1945. Discordando da leitura de Raulet <sup>20</sup>, Foucault estima que a

<sup>19</sup> (DEII, p. 1250 – 1276). Texto nº 330. *Estruturalismo e pós-estruturalismo*.

<sup>20</sup> Raulet, embasando-se no livro de Descombes, *Le même et l'autre: quarante-cinq ans de philosophie française* (1979), registra que somente em meados da década de 1970, será efetivada a presença de Nietzsche, cuja função (por assim dizer) seria a de possibilitar a saída “dessa vã tentativa de combinação de marxismo e freudismo” (DEII, p. 1252). Se lembrarmos que Foucault, em 1964, portanto 15 anos antes de Descombes, no Colóquio de Royaumont, apresenta numa mesa redonda, *Nietzsche, Freud, Marx* (texto publicado em 1967), sob um prisma totalmente outro,

recorrência a Nietzsche em meados dos anos 50 por parte dos jovens que se formavam a partir dos ensinamentos da 1ª geração de fenomenólogos franceses (Sartre e Merleau – Ponty), entre os quais ele mesmo, não se tratou de uma alternativa para “sair do marxismo” (tendo em vista que muitos dos referidos jovens não eram marxistas), mas sim de uma possibilidade de “escapar da fenomenologia”. Ponteiros acertados, **Foucault (DEII, p.1253 – 1254)** então especifica que a referida 1ª geração, a qual “esteve muito preocupada, bastante preocupada mesmo em construir alguma coisa que eramão Freud-Marx, mas Husserl-Marx, a relação fenomenologia-marxismo”, sofre dois profundos abalos decorrentes do “pequeno episódio do estruturalismo na França” já a partir do final dos anos 50, os quais a despojarão de seu papel de “noiva de Marx”: **o 1º abalo virá da lingüística (o problema da linguagem) e o 2º, da psicanálise (o problema do inconsciente)**; ambas as disciplinas de caráter estrutural, desqualificam o “sujeito fenomenológico”, na exata medida em que apontam para uma proliferação de “efeitos de sentido” diante da qual aquele “sujeito constitutivo” não tem condições de intervir, de maneira que a busca por cooptá-los e integrá-los na “teoria fenomenológica do sujeito” se mostra vã.

E por volta dos anos 60, no quadro claramente configurado de “um freudo-estrutural-marxismo”, muito embora “a bela roda” não andasse muito bem, o fato é que a destituição da fenomenologia se tornou incontornável. Para Foucault, a inserção nesse quadro vai se realizando aos poucos e se, somente em **PC** ela se tornará mais visível e pontual, muito antes disso, já em meados dos anos 50, nosso autor já estava preocupado, bastante preocupado mesmo, em elucidar uma questão de cunho antifenomenológico: **“será que um sujeito do tipo fenomenológico, transistórico é capaz de dar conta da historicidade da razão?”**<sup>21</sup>, logo, nosso autor já se impregnava muito antes da década de 1970, do espírito e da letra de Nietzsche.

Para ilustrar esse cerco à fenomenologia em progressiva operação e assim, a configuração de que um abandono desta escola estava por ocorrer, faremos uma

---

ademais resultado de sua pesquisa em prol de **PC**, não nos causa espanto o fato de Foucault não considerar o hermeneuta Nietzsche como uma espécie de contraponto decisório à malfadada combinação Freud-Marx.

<sup>21</sup> (DEII, p. 1255 – grifos nossos).

breve remissão ao primeiro trabalho publicado de Foucault, *Introdução a Binswanger* (1954), à sua tese doutoral, **HL** (1961) e à sua tese complementar sobre a antropologia kantiana <sup>22</sup>, tendo em vista que **PC** reintroduz e agudiza alguns aspectos do que ainda era incipiente em termos efetivamente antifenomenológicos nestes estudos, mas que já estavam lá, muito embora emaranhados à rede da analítica da finitude (da qual, portanto, Foucault esteve refém), à espera do devido tempo para que emergissem com força e amplitude. A escolha das três publicações para a composição da nossa digressão segue a sugestão do disposto por Daniel Defert, François Ewald e Frédéric Gros na apresentação da edição francesa da *Gênese e estrutura da antropologia de Kant* ao registrarem que o interesse de **Foucault (2011, p. 9)** pelo “destino do tema antropológico na filosofia do século XIX”, ocorre a partir de 1952 e precisamente através de Kant via Nietzsche e deste, via Heidegger como “são testemunhos o prefácio a Binswanger de 1954 e o ‘círculo antropológico’, último capítulo de *História da loucura*”. Relativamente a **TC**, a escolha foi inevitável, tendo em vista que, de fato “o leitor da *Tese complementar* descortina todo um horizonte prospectivo da obra foucaultiana. Percebe, por exemplo, que será aquele estudo inicial sobre Kant que se ampliará nos conteúdos dos capítulos finais de *As palavras e as coisas* (1966), [...]”<sup>23</sup>. Os aspectos a serem ressaltados em cada uma das três publicações são como pistas a seguir para a composição da estrutura mesma de **PC**, um estudo que – como nós dissemos – não se deu em linha reta, de pronto. Tentemos precisar isso.

Na *Introdução a Binswanger*<sup>24</sup>, como teórico da psicologia e da fenomenologia e a propósito do psiquiatra suíço, Foucault tem a oportunidade de

<sup>22</sup> A tese complementar, doravante referida pela sigla **TC**, negritada, constava da tradução, introdução (*Gênese e estrutura da antropologia de Kant*) e notas da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1797), de Kant, doravante referida pela palavra *Antropologia*, em itálico. Após a defesa (maio/1961), o conjunto foi desmembrado: a tradução do texto kantiano foi publicada em 1964, no entanto a emblemática introdução a ela (128 páginas datilografadas), propriamente **TC**, esteve disponível apenas para consulta (por microfilme) na *Bibliothèque de la Sorbonne*, tendo sido publicada em 2008. A tradução em português é de 2011 e a ela nos referiremos no presente estudo.

<sup>23</sup> (FOUCAULT, 2011, p. 12 – apresentação da tradução brasileira).

<sup>24</sup> (**DE I**, p. 93 – 147). Texto nº 1, doravante identificado pela palavra *Introdução* em itálico. O artigo comentado por Foucault é *Sonho e existência* (1930), traduzido por Jacqueline Verdeaux, que o convidara para a empreitada conjunta. Aproveitamos a nota para indicar uma apreensão devidamente autorizada de uma leitura e de um problema diante dos quais estamos ainda engatinhando e apenas propondo a nossa inserção para, quem sabe, um estudo posterior: trata-se do texto *O problema da interpretação*, de **Carolina Noto**, apresentado no **XVI Encontro Nacional ANPOF (Campos do**

testar a atualização dos domínios de tais campos, ao mesmo tempo em que numa perspectiva de igualdade, os aproxima do diagnóstico de insuficiência para “a reflexão concreta sobre o homem” <sup>25</sup>, para o conhecimento antropológico do homem, o qual e a essa altura significava para o nosso filósofo, o voltar-se “a **uma antropologia da expressão**, mais fundamental que uma antropologia da imaginação” <sup>26</sup>. Com relação à fenomenologia e nomeadamente em sua esteira, Foucault se interessa pela fundamentação dada por ela à reflexão concreta sobre o homem (aliás, como seus predecessores franceses, Sartre e Merleau-Ponty, o primeiro referido textualmente e o segundo, mesmo que tacitamente, de modo evidente). Digamos que diante da oferta de Binswanger de pensar sobre o que o sonho traz do existente e mesmo que Foucault não traga os seus pressupostos detidamente (ele avisa que não é esse o seu propósito), nosso autor busca se inserir nesse debate, qual seja, o da necessidade de uma fundamentação rigorosa para uma analítica da existência (do *Dasein* – caráter transcendental) que passe por uma análise do homem (*Menschsein* – caráter empírico), mas que não integre uma forma *a priori* de especulação filosófica e que não almeje um caráter psicológico desse *objeto*. E nesse momento surge a inquirição das figuras tutelares de Freud e de Husserl: segundo **Foucault (DEI, p. 99/105/108)**, enquanto o primeiro silencia o mundo da expressão que precede a fala a ser decifrada e assim, trabalha sob a forma de “um método de cotejo” com a “estrutura de linguagem” que ignora (em Freud, há uma “Simbólica” e uma gramática que se confundem), quanto ao segundo “é preciso ir mais longe, se não queremos reduzir o ato significativo a uma simples visada intencional”, mesmo com o mérito husserliano da distinção entre as ordens da semiologia (índice, signo) e da semântica (significação).

As instâncias psíquicas do inconsciente e do imaginário serão inquiridas por Foucault a propósito de Binswanger, utilizado por ele então, como mote para arregimentar as suas próprias indagações: assim como “a **psicanálise** jamais conseguiu fazer falar as imagens”, por seu lado, “a **fenomenologia** conseguiu fazer

---

**Jordão,2014)** e disponível no link:

[http://www.anpof.org/porta1/images/Colecao\\_XVI\\_Encontro\\_ANPOF/Filosofia\\_Francesa\\_Contemporanea.pdf](http://www.anpof.org/porta1/images/Colecao_XVI_Encontro_ANPOF/Filosofia_Francesa_Contemporanea.pdf)

<sup>25</sup> (DEI, p. 93).

<sup>26</sup> (DEI, p. 147).

falar as imagens; mas ela não deu a ninguém a possibilidade de empreender sua linguagem” <sup>27</sup>. A respeito da falta de uma “gramática” fenomenológica capaz de “traduzir” as imagens descritas pela *teoria da significação* de cunho husserliano (“a eidética husserliana da consciência”), além do parecer de Foucault (na *Introdução*) de que isso é precisamente o que caracteriza a insuficiência de uma *teoria da expressão* em Husserl (e que necessita, portanto, de um ultrapassamento) encontramos em **Moura (1989, p. 105 -106)** o pressuposto que a esclareceria, o da ligação mal resolvida entre a fenomenologia e a “verdadeira psicologia científica”, a qual por sua vez é visada por Husserl através da psicologia descritiva como preparação a uma psicologia explicativa ou genética, essa última marcada por “conceitos hipotéticos [que] não podem ser imediatamente verificados na intuição”. Mas por mais que nos assegure **Moura (2001, p. 162/177/181)** que essa visada fenomenológica não identifica “o interesse do fenomenólogo pela consciência como sendo motivado pelo desejo de elaborar uma nova psicologia”, o “respeitar a originalidade dos fenômenos psíquicos, sem comentá-los com categorias que são deformadoras por princípio” - o que os afastaria dos prejuízos do “objetivismo naturalista” e de um temerário “psicologismo” -, isso não ocasionou a possibilidade de acessá-los a não ser unicamente como “‘índices’, aqueles signos indicativos que, desde as *Investigações lógicas*, Husserl opunha à expressão”.

Do disposto acima, verifica-se que muito embora envolto pelos pressupostos da analítica da finitude, configuração de pensamento estabelecida a partir do interesse marcadamente moderno pelo modo de ser do homem, nosso autor já demonstra certa desconfiança quanto aos seus rumos: o texto esboça uma suspeita quanto à insuficiência da doutrina e do método fenomenológicos e, mesmo que se assuma que ela (a suspeita) advenha de inquições já iniciadas por Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty, os quais visarão ultrapassar o idealismo husserliano através de guinadas ontológicas, Foucault evidentemente buscará qualificar a sua própria inquição (e ele reitera tal intento em vários momentos da *Introdução*). De saída, isso lhe incumbirá de uma árdua tarefa, qual seja, a de reatualizar Husserl não apenas aos seus próprios olhos, como também aos de seus predecessores. É nesse sentido que ao sublinhar que a fenomenologia criou a impossibilidade de uma gramática capaz de empreender a sua linguagem, Foucault parece antever o seu

---

<sup>27</sup> (DEI, p. 101/107 – grifos nossos).

“livro sobre signos” e assim parece se predestinar a investigar o que poderia ter ocasionado o descompasso da fenomenologia no que se referiria a uma apreensão da linguagem em uma gramática passível de organizá-la em uma teoria da significação, ao menos no disposto a esse tópico por Husserl nas *Investigações Lógicas* (1900).<sup>28</sup>

Parece-nos que a arqueologia de **PC** é bastante inspirada na (in)compreensão da linguagem (e de seus signos) pela fenomenologia husserliana, notadamente pela releitura dada a ela por seu epígono francês Merleau-Ponty, que empreendeu, como se sabe, muitos esforços teóricos em prol de uma *fenomenologia da linguagem*, a despeito das particularidades que a ela imprimiu e que em muito se afastavam dos pressupostos de Husserl.<sup>29</sup> Assim como Lebrun (1989), compreendemos que a crítica tácita a Merleau-Ponty em **PC**, se baseia justamente nos pressupostos fenomenológicos que o filósofo detém e inflete de Husserl e, por nossa conta e risco, argumentaremos em nosso estudo que muito embora tal crítica não se dê apenas no tocante a linguagem, afinal há todo o *mundo da vida* em permanente tensão entre o empírico e o transcendental a engendrará-la, a mira de Foucault é notadamente em relação a ela.<sup>30</sup>

Passemos agora a outra publicação e através dela, a outro indício da suspeita foucaultiana de que a fenomenologia não daria conta da ambição de seu projeto fundacionista, lembrando que o nosso autor ainda está preso às correntes da analítica da finitude e assim ele ainda “crê” na possibilidade de uma antropologia, de uma ciência capaz de ordenar um campo comum de problemas relativos à *experiência* humana. No caso e como **Foucault (DEI, p.187 – 195)**<sup>31</sup> a recortou na

---

<sup>28</sup> Husserl passará a integrar o nosso estudo efetivamente na 2ª parte e, quanto a esse ponto crucial da leitura foucaultiana de Husserl sob os ombros de Merleau-Ponty e que fornece boa parte da munição antifenomenológica de **PC**, do mesmo modo, lá.

<sup>29</sup> É isso o que nos assevera **Moura (2001, p. 298 – 300)** ao esclarecer que em Husserl há a “convicção de uma ausência de autarquia da linguagem”, de modo que “é contrário ao espírito e à letra de Husserl” o anseio merleau-pontiano de “reportar a linguagem à experiência”, o qual na análise da linguagem desenvolvida na *Fenomenologia da percepção* (1945) se expressa através da “tese – essencialmente anti-husserliana – de que as palavras trazem consigo o seu sentido”.

<sup>30</sup> No 3º capítulo de nosso estudo, teremos a ocasião para expressar e, senão defender, ao menos indicar tal possibilidade de inferência.

<sup>31</sup> Paginação referente ao Prefácio da 1ª edição de *Loucura e desrazão na era clássica* (1961), que foi suprimido da 2ª edição do livro (1972), o qual, por sua vez, passou a ser denominado *História da loucura na era clássica*.

**HL** trata-se de investigar a “experiência da loucura” em seu “grau zero” na verticalidade da história, buscando na “região incômoda” que abriga a **Razão** e a **Loucura**, não “a linguagem da psiquiatria, que é monólogo da razão” e que só pôde se estabelecer porque enterrou no esquecimento “todas as palavras imperfeitas, sem sintaxe fixa, um tanto balbuciantes, nas quais se fazia a troca entre a loucura e a razão”, mas sim e “antes, a arqueologia desse silêncio”.

Antes de prosseguirmos, a ressaltar que o nosso intento aqui não é de modo algum abarcar uma leitura crítica da **HL** ou seguir os passos dados por Foucault até empreendê-la, longe disso<sup>32</sup>: como dissemos, apenas expressaremos um indício do que nela reaparecerá em **PC** como um traço nítido de uma suspeita antifenomenológica mais evidenciável e que, em termos arqueológicos, de fato se evidenciou; tratar-se-á do possível “nascimento” da certificação arqueológica da incompatibilidade entre os modos de ser da linguagem e do homem, a qual (como salientado ao final da pág.12) não só amarra as teses antifenomenológicas de **PC**, estruturando-o, como também controla o incômodo provocado pela novidade metodológica em implícita operação. Tentemos perscrutar isso.

No último capítulo da **HL** - capítulo V – *O círculo antropológico* – há uma formulação, em negrito na citação abaixo, que parece carregar o embrião da referida tese estruturante de **PC**:

[...] là où il y a oeuvre, il n'y a pas folie; et pourtant la folie est contemporaine de l'oeuvre, puisque elle inaugure le temps de sa vérité. L'instant où, ensemble, naissent et s'accomplissent l'oeuvre et la folie, c'est le début du temps où le monde se trouve assigné par cette oeuvre, et responsable de ce qu'il est devant elle. Ruse et nouveau triomphe de la folie: ce monde qui croit la mesurer, la justifier par la psychologie, c'est devant elle qu'il doit se justifier, puisque dans son effort et ses débats, il se mesure à la démesure d'oeuvres comme celle de Nietzsche, de Van Gogh, d'Artaud. Et rien en lui, surtout pas ce qu'il peut connaître de la folie, ne l'assure que ces oeuvres de folie le justifient. (Histoire de la folie à l'âge classique, 1972, GALLIMARD, p. 663). **Não consta na bibliografia.** Nossa

---

<sup>32</sup> Abrimos a presente nota a fim de registrar que em seu artigo *Humanismo e anti-humanismo: Foucault e as desventuras da dialética*, **Moutinho (2004)** contribui decisivamente à compreensão da passagem foucaultiana da fenomenologia à arqueologia. O autor inicia os seus apontamentos com a *Introdução* (a Binswanger), passa pelas publicações de 1957 até atingir a tese doutoral de 1961, articulando assim, os pressupostos postos em jogo (e na berlinda) para que Foucault forjasse as condições de possibilidade ao projeto arqueológico enquanto punha “fim ao seu projeto original de tipo fundacionista”. Trata-se, portanto, de uma leitura fundamental para acompanhar mais de perto tanto a especificidade da ligação de Foucault com a fenomenologia quanto o seu esforço para se desprender dela.



tradução à citação: “[...] ali onde há obra, não há loucura; e, no entanto a loucura é contemporânea da obra, dado que ela inaugura o tempo de sua verdade. No instante em que, juntas, nascem e se realizam a obra e a loucura, tem-se o começo do tempo em que o mundo se vê determinado por essa obra e responsável por aquilo que existe diante dela. Artifício e novo triunfo da loucura: esse mundo que acredita avaliá-la, justificá-la através da psicologia, deve justificar-se diante dela, uma vez que em seu esforço e em seus debates ele se mede por obras desmedidas como a de Nietzsche, de Van Gogh, de Artaud. E nele não há nada, especialmente aquilo que ele pode conhecer da loucura, capaz de assegurar-lhe que essas obras da loucura o justificam.”

Compreendida como um conjunto ordenado de signos que materializa um fato discursivo, **a obra** traz consigo **a vida** daquele que a produz e nesse sentido há uma contemporaneidade lógica entre a obra do artista e a vida do homem (sujeito) que ele é. No entanto, sob o espectro filosófico proposto por Foucault (que já se delineia na **HL**) não é a relação entre a obra e a vida daquele que a produz estruturada sob as noções habitualmente conjuntas de espaço e de tempo o que se busca pensar. Para *problematizar* a referida relação bem como supor uma estrutura espaço-temporal outra para engendrará-la, um novo método é requerido (e o último capítulo da **HL** parece indicar tal necessidade), o qual e diante do “círculo antropológico” em que ocorre a relação entre obra e vida, de algum modo pudesse prescindir da lógica e principalmente dos pressupostos humanistas que comumente associam os termos da relação, o homem – literato (da obra) e o homem – sujeito psicológico (da vida). É aí então que a **loucura** surge como tema-emblema para a desestabilização do aspecto médico-psicológico da relação entre o sujeito da obra e o sujeito da vida<sup>33</sup> e mais que isso, ao apresentar um sujeito desarrazoado que produz signos, ou seja, um “autor” acometido pela loucura num *espaço* outro, que não o da *racionalidade* e sim o do *desatino*, Foucault está claramente opondo os dois lugares de fala e de escrita, sendo que o *lugar* da loucura é triunfante, na medida mesmo em que é dele que advem a enunciação da “verdade” do homem.

Tal manejo teórico declara (e essa é a tese central da **HL**) que o homem razoável da obra, também o sujeito razoável da vida, necessita da disposição dos signos daquele “autor” que enlouqueceu para que tenha acesso ao seu próprio “eu”

---

<sup>33</sup> Nos textos de 1957, assistimos o bisturi afiado de Foucault desferindo duros golpes aos pressupostos da medicina e aos das ciências da *Psyché* ou disciplinas “psis”, a psicologia, a psiquiatria e a psicanálise, que almejam um conhecimento possível dos conflitos do corpo e do psiquismo humanos.

e assim, à sua “verdade”: é justamente a viabilidade de enlouquecer, a loucura em si mesma, o que permite o acesso ao “**Outro**, fraterno e gêmeo, **nascido** não dele [do homem], nem nele, mas **ao lado e ao mesmo tempo**, numa idêntica novidade, numa dualidade sem apelo”<sup>34</sup>. A história da loucura empreendida por Foucault (e que seria, como ele diz ao final do prefácio de **PC**, “a história do Outro”), além da enunciaçãoda tese (mesmo que ainda não arqueológica) de que é na loucura (e não na consciência ou na razão) que estão propriamente inscritas as condições de possibilidade da psicologia (dura crítica e alerta, portanto às suas pretensões científicas), há ainda a inserção do nosso autor no quadro de preocupações teóricas de “todo o pensamento moderno [que] é atravessado pela lei de **pensar o impensado**”<sup>35</sup>, pela determinação de abdicar “do pensamento que pensa a si mesmo”, o pensamento da identidade, em prol do risco diante do que não é dado a ele:

Mecanismos obscuros, determinações sem figura, toda uma paisagem de sombra a que, direta ou indiretamente, se chamou **inconsciente**. Não é o inconsciente aquilo que se dá necessariamente ao pensamento científico que o homem aplica a si mesmo quando pára de pensar na forma da reflexão?(**Idem**, p. 450 – grifo nosso).

Parece-nos que já estamos aqui diante de uma possível aproximação com a tese da separação arqueológica entre os modos de ser da linguagem e do homem, na medida em que a oposição (em verdade a expressa incompatibilidade entre os modos de ser da obra e da loucura indicada na citação) estaria também sinalizando para um dos traços mais marcantes do vindouro método arqueológico: o da quebra da compreensão teleológica da história, considerando-se que já na **HL**, Foucault objetiva oferecer uma leitura da estrutura espaço-temporal que a regeria capaz de subverter os pressupostos hegelianos da razão na continuidade da história. E ao se deter na idade clássica, é como se o nosso autor pudesse antever quantos outros “paradigmas” não poderiam ainda ser quebrados se se chegasse à idade moderna, à “*epistémê* moderna [...] que se formou por volta do fim do século XVIII e serve ainda de solo positivo ao nosso saber”<sup>36</sup>. Foucault já parece também evocar que a

<sup>34</sup> (**PC**, p. 450 – grifos nossos).

<sup>35</sup> (**Idem**, p. 451 – grifos nossos).

<sup>36</sup> (**Idem**, p. 534).

oposição entre obra e loucura prepara algo que indisporá o homem e a linguagem em termos mais efetivos, tendo em vista que o homem que verdadeiramente diz o homem é o homem da loucura, um modo de ser homem que, portanto não reside/não está nem no *lugar* da razão prescrito a ele na história, nem no modo de ser da linguagem traçado para que ele se expresse de modo razoável, através de uma obra. Há oposição, mesmo que ainda não arqueológica, entre o enunciador e a mensagem enunciada, entre o que é aquele que diz e o que é dito.

É através da proximidade entre a loucura e a literatura que Foucault especifica a possibilidade de escapar das vicissitudes do círculo antropológico, em cujo bojo reside o seu pressuposto racionalista mais severo, o da **condenação ao sentido**: a literatura captura diretamente do *mundo da loucura* (que não integra o *mundo da vida* prescrito e descrito pela fenomenologia, um mundo de razão, logo, um mundo que, de saída, tem dificuldade de pensar o impensado), uma linguagem que infringe a referida condenação, tendo em vista que o campo em que se insere - propriamente o *espaço literário* (Blanchot, 1955) é autônomo e irreduzível a qualquer outro que a solicite, no caso, ao campo da obra, compreendido como aquele que confere o selo de qualidade racional aos conjuntos de signos produzidos e veiculados por um sujeito razoável ao qual caberá, então, a laudatória denominação de *autor*.

No *espaço literário*, a linguagem é o agente propiciador da possibilidade de “transgredir a finitude” <sup>37</sup> porque é através do “murmúrio sem fim que se chama **literatura**” <sup>38</sup> que a finitude se apresenta sem nenhum artifício capaz de mascará-la. Rompidos os grilhões do sentido, a dialética hegeliana, enfim não se mostrou tão astuta quanto pretendia em sua proposta de incursão pela *Ciência da experiência da consciência* e isso é fundamental (em verdade é decisivo) para fustigar a positivação da *negatividade* inscrita na referida proposta, na qual o *Outro* jamais é reconhecido em sua *alteridade* nua e crua, pelo contrário, ele é utilizado artificial e dialeticamente, apenas para comunicar o acabamento de uma metafísica do *Mesmo*, da identidade.

Justamente a esse respeito, do ingresso da finitude no espectro da *Fenomenologizado Espírito*, ao se deter em seu caráter assegurador da **metafísica**

---

<sup>37</sup> Título de texto de **Lebrun (2006 b)**, originalmente publicado em 1985.

<sup>38</sup> **(DE I, p. 283 – grifo nosso)**. Texto nº 14: *A linguagem ao infinito* (1963).

**da identidade, Bornheim (1977, p. 67 – 72 – grifos nossos)** esclarece que enquanto Kant “estabelece as garantias que asseguram, exatamente, até onde pode ir o conhecimento, inventariando o seu limite, um limite além do qual, o conhecimento não pode dar nenhum passo”, Hegel faz ressurgir a vocação íntima e escondida da metafísica, a qual e por uma “astúcia da razão”, postula **o monismo** através do “processo assimilatório da contradição no qual a identidade adquire movimento e vida”: “para vencer a contradição, segundo Hegel, faz-se necessário enfrentá-la, permanecer no negativo e olhá-lo nos olhos”, pressuposto ao qual Kant não se ateu; no entanto, pondera Bornheim, essa “busca da identidade sem a qual o sistema hegeliano perde a razão de ser”, “faz a análise de **uma finitude mascarada**”, pois “a partir do momento em que a totalidade foi destituída de seu caráter metafísico”, o próprio

Finito só é levado em conta na medida em que se converte ao infinito, em que se deixa, portanto, de ser finito. [...]. Desse modo, **toda a problemática da contradição é transferida para o plano do infinito**, e é só nesse plano que a finitude pode fazer algum sentido. Assim, em si mesma, **a finitude termina desfigurada**, pois enquanto finita só é aparentemente contraditória: Hegel sequer lhe reconhece dignidade ontológica, já que se trata de ‘libertar o real da aparência da mutabilidade destituída de finalidade, e de convertê-lo à Ideia’ [Bornheim Apud Hegel *Ciência da Lógica*]. A contradição acaba sempre sendo derivada da relação entre o finito e o infinito – e a favor do infinito; [...]. Justamente nesse ponto **manifesta-se todo o caráter metafísico e alienante da dialética hegeliana: busca-se com ela dissolver a finitude do finito**. (Idem, Ibidem, p. 61 – 62 – grifos nossos).

Escapar de Hegel seria se desprender (do problema) da tarefa inesgotável de nomear as coisas filosóficas e as não-filosóficas e esse é o ponto de arranque para a arqueologia de **PC**, seu prefácio deixou claro isso. No entanto, no decorrer da década de 50 e no início da década de 60, Foucault ainda está relativamente distante de tal formulação e assim, ainda próximo do que o constrangia fenomenologicamente em seus primeiros estudos: à tarefa (também inesgotável) dese não *fundar* (no seu caso) ao menos de *desvelar* as coisas filosóficas.

Quanto ao campo da não-filosofia (e quem sabe na esteira de Merleau-Ponty), para Foucault ele advirá (e só poderia mesmo advir) a partir da clarificação de uma forma de desenlace fenomenológico e mesmo que isso já estivesse ocorrendo bem antes da publicação de **PC**, a partir de **HL**, de **NC** e dos muitos ditos e escritos dedicados principalmente à literatura (e à pintura, também inspirado em Merleau-Ponty, quem sabe?), não podemos afirmar que esse campo fosse para o

nosso autor à época um horizonte determinado, ao menos não em se pensando no que Foucault veio a nos oferecer no âmbito metodológico mais abrangente do eixo do saber inventariado n' **AS**, e claro, no âmbito do eixo saber-poder de seu profícuo período genealógico, iniciado a partir d' **OD**.

De qualquer modo é importante apontar que ao final de **PC**, o comparecimento da literatura como contestação “das formas da finitude na linguagem” <sup>39</sup> é a aposta de Foucault para romper os limites do círculo antropológico, o que também aponta à consonância de nosso autor com os pressupostos fundamentais do estruturalismo já devidamente consolidados na França, à época: o anti-humanismo e o anti-historicismo teóricos.<sup>40</sup>

Passemos agora à parte final da presente digressão, buscando na **TC**, não publicada antes de 2008<sup>41</sup>, os elementos teóricos ali operados como indicadores de que o desenlace de Foucault coma fenomenologia realmente está próximo, afinal **PC** aparecerá em apenas 5 (cinco) anos. Mas antes, assim como dissemos relativamente à presença da **HL** para a composição da digressão a que nos propusemos, novamente é necessário registrar que no tocante a **TC**, não é nossa intenção apresentar a especificidade da leitura foucaultiana da *Antropologia* de Kant, absolutamente longe disso<sup>42</sup>: apenas buscaremos nela o indício de que Foucault

---

<sup>39</sup> (**PC**, p. 531).

<sup>40</sup> No 2º capítulo, ao apresentarmos a estrutura da 2ª parte de **PC**, ofereceremos um melhor delineamento desse tópico estrutural do livro, através da espécie de concessão de Foucault à psicanálise, à etnologia e à lingüística, as quais podem ser consideradas como “contraciências” por contestarem as “regiões que a psicologia, a sociologia, a análise das literaturas edos mitos aproximadamente delimitam” (**PC**, p. 508) como sendo partes de domínios de um todo denominado “ciências humanas”.

<sup>41</sup> Conforme esclarecimentos dados na nota 22, à página 19.

<sup>42</sup> Abrimos a presente nota a fim de expressar que muito embora não integre o escopo de nosso estudo, reconhecemos a importância de **TC**, que “se não tem maior relevância nos estudos kantianos, pelo menos apresenta um grande interesse quando está em foco o pensamento de Michel Foucault” (TERRA, 2003, p.162). E que, antes mesmo de lermos a indicação dos tradutores brasileiros, publicada em 2011, tomamos conhecimento da tese de doutorado de Celso Kraemer, *Ética e liberdade em Michel Foucault – uma leitura de Kant* (PUC-SP, 2008), de fato, um apoio valioso entre os outros referidos por Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail (a orientadora da referida tese) na apresentação da tradução brasileira, precisamente por dedicar um capítulo inteiro (o capítulo II), quase 60 páginas, a **TC**. Inclusive, foi a partir da bibliografia oferecida por Kraemer que incluímos na nossa, a única referência direta a **TC** (afora TERRA, 2003): trata-se da escrita conjunta de Jorge Dávila e Frédéric Gros, *Michel Foucault, lector de Kant* (1998), que se detém a aprofundar parte de um dos capítulos da tese doutoral de Gros, *Théorie de la connaissance et histoire des savoirs dans les écrits de Michel Foucault* (1995), justamente no que se refere a **TC**.

finalmente **encontrara** uma forma de ligar os núcleos nevrálgicos da filosofia (fenomenologia) e das ciências humanas, concomitantemente a isso, **esboçava** uma maneira de não apenas expor a fragilidade de tal ligação, da qual resultam as mais diferentes feições de reflexões filosóficas de cunho antropológico, as antropologias filosóficas, como também **evocava**, implicitamente, a necessidade de coordenar um estudo mais detido<sup>43</sup> a fim de examinar como teria sido possível surgir uma configuração de saber de viés antropologizante, a **analítica da finitude**, “decorrente da torção que os saberes modernos executam na questão kantiana do transcendental”<sup>44</sup> e, até que ponto enfim tal torção que faz com que as ciências humanas “apareçam ao mesmo tempo como perigosas e em perigo”<sup>45</sup> pode comprometer a reflexão filosófica, submetendo-a ao “perigo do ‘psicologismo’, ou do ‘sociologismo’ – do que se poderia chamar, numa palavra, ‘antropologismo’”, sendo que “a ‘antropologização’ é, em nossos dias, o grande perigo interior do saber”<sup>46</sup>.

Mas antes de nos voltarmos à **TC**, façamos um breve balanço do que foi inspecionado até aqui.

No tocante à *Introdução*, estimamos que da “análise husserliana do modo de funcionamento das significações na linguagem”<sup>47</sup> empreendida propriamente por Husserl nas *Investigações Lógicas*, decorreu que “o ‘subjetivo’ é o outro nome de

<sup>43</sup> A evocação implícita de Foucault por uma crítica mais severa ao caráter claramente antropológico da filosofia pós-kantiana seguramente foi ouvida pela banca à ocasião da defesa de **TC** (relatada por Jean Hyppolite com participação de Maurice de Gandillac), tendo em vista a “sugestão” do seu desmembramento em duas partes, o que - segundo lemos em **Eribon (1990, p. 122)**, em meio ao puxão de orelhas de que a tradução da *Antropologia* de Kant fora “reduzida ao papel de pretexto” (logo, deveria ser revisada), dispunha que Foucault desenvolvesse “o livro esboçado sob o nome de introdução e apresentasse uma edição realmente crítica do texto de Kant”. Bem, sabemos que o livro ainda não esboçado à ocasião (1961) e que começa a ganhar contorno em 1963, quando Foucault “por ocasião de uma longa contemplação das *Meninas* no Prado, entrevira as grandes linhas de uma história da passagem da idade da representação à idade da antropologia” (FOUCAULT, 2011, p. 9), será **PC** e, quanto à edição crítica da *Antropologia* de Kant, Foucault apenas redigiu 4 (quatro) páginas, sob o título de *Notícia Histórica*, as quais precediam a publicação da tradução do texto kantiano (1964), sendo que justamente ao seu final, uma nota anuncia que “as relações do pensamento crítico e da reflexão antropológica serão estudadas em uma obra posterior” (**DE I**, p. 321).

<sup>44</sup> (NOTO, 2011, p. 81).

<sup>45</sup> (**PC**, p. 480).

<sup>46</sup> (**Idem**, p. 481).

<sup>47</sup> (MOURA, 2001, p. 220). Texto: *Cartesianismo e fenomenologia: exame de paternidade*.

‘significação’<sup>48</sup>, de modo que a imanência ou o caráter existencial da subjetividade seria passível, por assim dizer, de uma “gramática” de cunho intuicionista/intencional, imbuída da função *idealizante* de conferir sentido aos atos psíquicos. E eis então, de saída, a necessidade de ultrapassamento da “eidética husserliana da consciência”, pois **Foucault (DE I, p. 106 - 107)** adverte que muito embora a fenomenologia permita “reaprender a significação no contexto do ato expressivo que a funda; nesta medida, uma descrição fenomenológica sabe tornar manifesta a presença do sentido em um contexto imaginário”, por outro lado, “a compreensão não será definida na fenomenologia senão como uma retomada sobre o modo de interioridade, uma nova maneira de habitar, o ato expressivo”, logo a despeito de que para Husserl “o verdadeiro ‘subjetivo’ não é o psíquico’, mas sim os múltiplos modos de doação que permeiam a experiência de todo objeto.”<sup>49</sup>, o cerne do problema de “toda psicologia da significação”<sup>50</sup> permanece intocado através da **teoria da significação** proposta por Husserl. Aqui, portanto, um primeiro vislumbre de que **o problema da linguagem** é propriamente o problema do seu *lugar* na fenomenologia, entendida como uma filosofia da consciência que abrigaria uma filosofia da linguagem sem muitas querelas, não pode e nem deve ser negligenciado, ao que responde **PC** em sua (também) arqueologia da linguagem, em seu “**livro sobre signos**” no exato sentido de sua eloqüente preocupação com a destinação da linguagem enquanto “existência acumulada de discursos”<sup>51</sup>, “essas **práticas discursivas** que são intermediárias entre as palavras e as coisas. [...] a partir das quais se pode definir o que são **as coisas** e situar o uso das **palavras**”.<sup>52</sup>

Quanto ao recorte que fizemos da **HL**, buscamos exprimir que o problema da linguagem persiste com um avanço significativo, tendo em vista que Foucault o envolve/ o relaciona com **o problema do impensado**, deduzindo uma oposição fundamental (mesmo que ainda não arqueológica) entre os modos de ser da linguagem e do homem (tese estruturante de **PC**), a qual na **HL** se oferece através

---

<sup>48</sup> (**Idem**, p. 221).

<sup>49</sup> (**Idem**, p. 215).

<sup>50</sup> (**DE I**, p. 107).

<sup>51</sup> (**DE I**, p. 623). Texto nº 48: *Sobre as maneiras de escrever a história* (1967).

<sup>52</sup> (**DE I**, p. 804 – grifos nossos). Texto nº 66: *Michel Foucault explica seu último livro* (1969).

da formulação de que é da experiência do *desatino*, portanto do avesso da *racionalidade* que a *verdade* do homem pode ser apreendida: a *negatividade* da loucura advinda do *Outro* da razão, propriamente do impensado, manifesta a *positividade* de um discurso que solapa a determinação de que a razão se esgota em si mesma, afinal a experiência da loucura, da desordem do pensamento, ao mesmo tempo em que contingencialmente a integra, necessariamente transgride os seus limites. Ao expressar no último capítulo da **HL**, a oposição entre a obra e a loucura (de algum modo entre a unidade de signos e o modo de ser do homem, conforme buscamos determinar) Foucault oferece um primeiro contorno ao que em **PC** estruturará a sua crítica fundamental à fenomenologia: uma filosofia da consciência (e mesmo que coloquemos aspas aqui, em se pensando nas visadas fenomenológicas de Merleau-Ponty e de Sartre) que é posta na berlinda diante dos **problemas da linguagem e do inconsciente**, conforme nosso autor expôs em sua entrevista a Raulet; uma filosofia que muito embora *perceba* a autarquia da linguagem e a do inconsciente e talvez até por isso, não sabe exatamente como fazer para integrá-los a uma filosofia do sentido, do sujeito, afinal tais instâncias trazem conteúdos que lhes escapam.

Passemos agora à finalização da nossa digressão através de **TC**, pois é nela que Foucault coordena **as condições histórico-filosóficas** que favoreceram o encontro entre filosofia e antropologia e assim, o estabelecimento da analítica da finitude, na qual justamente se inscrevem os referidos problemas e aos quais, como veremos no decorrer de nosso estudo, se somarão outros. Tentemos esboçar isso.

De saída, é interessante observar que se no prefácio original da **HL**<sup>53</sup>, Foucault especifica que o “estudo estrutural do conjunto histórico” a partir do qual investirá o seu próprio, tanto abdicará da “razão em seu devir horizontal” em prol de uma verticalidade temporal, quanto não tratará “de uma história do conhecimento, mas dos movimentos rudimentares de uma experiência” (no caso a do “grau zero da história da loucura”), na **TC** nosso autor parece constatar que o próprio material historiográfico consultado para a composição da sua *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant* acarretaria um enfrentamento mais efetivo justamente com a **história do conhecimento**, pois: enquanto na **HL** e mesmo que Foucault tenha estipulado que não era a sua intenção empreendê-la, inadvertidamente **a filologia e**

---

<sup>53</sup>(**DE I**, p. 187 – 195). Prefácio que a partir da 2ª edição, em 1972, será suprimido.



**os escritos sobre história de Nietzsche**, embasaram-na, dando-lhe ao menos um contorno, na **TC**, Foucault inevitavelmente se verá diante da necessidade de debatê-la, na exata medida em que é do deslocamento do “lugar que Kant atribuía à *Antropologia* na organização do saber” <sup>54</sup>, precisamente do deslocamento do **lugar da finitude** nos planos teóricos do sistema kantiano que advirá **a confusão entre o empírico e o transcendental** através da qual a fenomenologia forjará os seus pressupostos:

“**O sonho hegeliano** de uma dialética unitária que engendraria as formas lógicas do conhecimento em **estruturas existenciais**. **O sonho husserliano** de uma fenomenologia que descreveria estruturas *a priori* do conhecimento a partir de experiências originárias. Mas, ainda assim, aquela posição intermediária da antropologia chegará a enlaçar em conjunto todos esses fios conceituais em uma pretendida trama única; conexão que nos impulsionaria a **crer em uma análise genética que estabeleceria a formação empírica de estruturas originárias, que simultaneamente, teriam a função do *a priori* e o sentido do fundamental**. Em suma, uma vasta confusão abstrata na qual indubitavelmente embaraçou-se todo o pensamento desde Kant, com a notável exceção de Nietzsche, segundo Foucault”. (GROS, F.; DÁVILA, J., 1998, p. 20 – tradução e grifos nossos).

Complementando a citação acima e para fechar a trilogia fenomenológica dos 3H, quanto a “Heidegger e a possibilidade de uma antropologia existencial” <sup>55</sup>, Foucault já interpelara **o sonho heideggeriano** na *Introdução* a Binswanger, na qual a preocupação de Heidegger (assim como a de Foucault à época) manifestamente afastada de Hegel e de Husserl tinha como fio condutor a seguinte questão: “Quais as condições de possibilidade, inerentes à constituição ontológica do ser-aí e existencialmente necessárias, para que o ser-aí possa existir no modo da pesquisa científica?” “ (DUARTE, 2004, p. 43, apud Heidegger - *Ser e tempo*, § 69 b). De certo modo podemos dizer que na **TC** Foucault ainda permanece sob o espectro de Heidegger (o que já não ocorrerá em **PC**) na medida em que em suas páginas finais ele pondera que: “A antropologia acreditava pôr em questão um setor da natureza; de fato, ela colocava uma questão que iria transportar para a filosofia de nossa

---

<sup>54</sup>(FOUCAULT, 2011, p. 27).

<sup>55</sup> Entre aspas, título de um artigo de **André Duarte (2004)**.

época toda a sombra de uma filosofia clássica doravante privada de Deus: *pode haver um conhecimento empírico da finitude?*”<sup>56</sup>

Mas voltando à confusão entre o empírico e o transcendental é necessário registrar ainda aqui o que a emblematiza, pois muito embora apenas em **PC** ela seja esmiuçada, devido ao seu papel constitutivo na oscilante analítica da finitude, na **TC** ela já aparece devidamente caracterizada. O emblema diz respeito ao lugar reservado à *Antropologia* na arquitetura kantiana<sup>57</sup>, que não faz referência a uma *Crítica* prévia. No entanto Foucault infere e defende que haveria uma relação paradoxal entre ambos os textos, pois o domínio recoberto pelo primeiro repete o do segundo de modo escamoteado, em negativo, o que lhe permite considerar que:

Vê-se a rede de contrassensos e ilusões em que a antropologia e a filosofia contemporânea se comprometeram uma em relação à outra. **Pretendeu-se fazer valer a antropologia como crítica**, como uma crítica liberada dos prejulgamentos e do peso inerte do *a priori*, quando na realidade ela só pode dar acesso à região do *fundamental* se permanece na obediência de uma crítica. **Pretendeu-se fazer dela** (o que não passa de uma outra modalidade do mesmo esquecimento da crítica) **o campo de positivities onde todas as ciências humanas encontram seu fundamento e sua possibilidade**, quando de fato ela só pode falar a linguagem do limite e da negatividade: não deve ter como sentido senão transmitir vigor crítico à fundação transcendental da precedência da finitude. (FOUCAULT, 2011, p. 108 – grifos nossos).

O que está sendo posto aqui é “a passagem **da ilusão transcendental** denunciada por Kant **para a ilusão antropológica** acenada por Foucault”<sup>58</sup>, transposição de certo modo provocada por Kant, pois a despeito da sua rigorosa distinção entre o empírico e o transcendental, da pergunta sobre o homem que surge capciosamente na filosofia crítica<sup>59</sup> e propriamente da “imensa série de

<sup>56</sup> (FOUCAULT, 2011, p. 105).

<sup>57</sup> Segundo Foucault, o nível *originário*, intermediário entre o *a priori* da *Crítica da Razão Pura* e o *fundamental* do *Opus Postumum*.

<sup>58</sup> (NOTO, 2011, p. 81 – grifos nossos). Foucault (2011, p. 109 – grifos nossos) considera que “uma deriva historicamente da outra, ou antes, foi por um deslocamento de sentido da crítica kantiana da ilusão transcendental que a ilusão antropológica pôde nascer. [...] **Esta ilusão definida agora como finitude tornava-se por excelência o retraimento da verdade: aquilo em que ela se esconde e aquilo em que sempre se pode reencontrá-la.** [...] a ilusão antropológica, de um ponto de vista estrutural, é como que o inverso, a imagem em espelho da ilusão transcendental.”

<sup>59</sup> Tanto na **TC** quanto em **PC** (p.471), Foucault registra o aparecimento, na *Lógica*(1800), de uma quarta questão (**que é o homem?**) que será integrada ao conjunto das “três interrogações fundamentais enumeradas na *Metodologia transcendental* [*Crítica da Razão Pura*; II - Doutrina transcendental do método, Cap. II – O cânone da razão pura, segunda seção – Do ideal do sumo

pesquisas antropológicas que se desenvolveram, principalmente na Alemanha, na segunda metade do século XVIII”<sup>60</sup> ocorreu que:

A antropologia é este caminho que, na direção das fundações de nosso saber, religa, **por uma mediação não refletida**, a experiência do homem e a filosofia. Os valores insidiosos da questão *Was ist der Mensch?* [O que é o homem?] são responsáveis por este campo homogêneo, desestruturado, indefinidamente reversível, onde o homem oferece sua verdade como alma da verdade. **As noções polimorfas de ‘sentido’, de ‘estrutura’, de ‘gênese’** – qualquer que seja o valor que possam ter e que seria justo restituir-lhes em um pensamento rigoroso – por ora só **indicam a confusão do domínio onde assumem seu papel de comunicação. O fato de que circulem indiferentemente em todas as ciências humanas e na filosofia não funda um direito a pensar esta e aquelas como que em um único bloco, mas somente sinaliza a incapacidade em que nos encontramos de exercer contra esta ilusão antropológica uma verdadeira crítica.** (Idem, p. 110 – grifos nossos).

Verifica-se na **TC**, portanto o passo decisivo para a vindoura arqueologia de **PC**, na medida em que e segundo tão bem expõe **Castro (2014)**:

A partir da leitura da *Antropologia* de Kant, Foucault converte as conclusões de suas investigações anteriores em diagnóstico geral do pensamento contemporâneo. O mal-estar já não é o da psicologia, mas o da antropologia, entendida em sentido muito amplo como a disposição ou o *sonho* da cultura moderna de querer encontrar no homem o fundamento do próprio homem. Nessa perspectiva, **as dificuldades para abordar o conhecimento do homem** segundo o modelo das ciências da natureza e as oscilações que caracterizam as ciências humanas, relevadas em *Doença mental e personalidade* e nos outros escritos dessa época, **deixam de ser problema fundamentalmente metodológico ou epistemológico**. Já não se trata das resistências com as quais se encontra o intento de aplicar os métodos e os conceitos das ciências naturais ao homem como objeto de estudo. Sendo assim, **o interesse de Foucault se desloca** até as condições que fizeram possível desenhar essa figura, nem divina nem simplesmente natural, que chamamos homem, isto é, **até a analítica da finitude**. (CASTRO, 2014, p. 37 – 38 – grifos nossos)

Finalizando a nossa digressão ou a nossa tentativa de incursão no tocante à gênese de **PC**, na **TC** nos certificamos de que maneira esse emblemático estudo foucaultiano sobre a *Antropologia* de Kant apontou incisivamente para *uma arqueologia das ciências humanas*, pois ao ter vislumbrado a analítica da finitude

---

bem como um fundamento determinante do fim último da razão pura]: **que posso saber?** – questão especulativa a que a *Crítica* deu uma resposta ‘com a qual a razão deve se contentar’; **que devo fazer?** – questão que é prática; **que é permitido esperar?** – interrogação ao mesmo tempo teórica e prática.” (FOUCAULT, 2011, p. 65 – grifos nossos).

<sup>60</sup> (FOUCAULT, 2011, p. 97)

como modo de reflexão através do qual se dá a confluência entre as ciências humanas e a filosofia, Foucault se coloca diante da necessidade de empreender vindouramente um estudo capaz de investigar **tanto o surgimento das ciências humanas**, responsáveis pela coordenação do vasto campo das pesquisas antropológicas já bastante desenvolvidas ao final do século XVIII **quanto o surgimento do problema filosófico da confusão entre o empírico e o transcendental** advindo da má leitura de Kant promovida pela fenomenologia alemã dos 3H (Hegel, Husserl e Heidegger) bem como pela fenomenologia francesa contemporânea ao nosso autor, a de Sartre e de Merleau - Ponty, ademais é do encontro entre ambos os problemas nascidos juntos que advém todo o impulso crítico de **PC**.

Passemos agora à 1ª parte de nosso estudo, à descrição das duas partes que compõem a estrutura de **PC**, na qual concomitantemente a *uma arqueologia das ciências humanas*, ficará paulatinamente claro que teses antifenomenológicas estão sendo formuladas, as quais e através do auxílio de Lebrun serão reveladas e nomeadas, facilitando assim, as suas localizações no livro.

## PARTE I – Do quadrilátero da linguagem à analítica da finitude

### Uma questão de método

Conforme dissemos<sup>61</sup>, apresentaremos alguns pressupostos metodológicos essenciais da análise arqueológica, tendo em vista que a estrutura de **PC** foi montada através deles que, implícitos ocasionam uma primeira e significativa dificuldade de leitura que gostaríamos de dirimir antes de prosseguirmos.

Essa remissão à metodologia é também importante para assinalar outro ponto que do mesmo modo não é exterior a qualquer recorte de leitura que se pretenda estabelecer em **PC**. Trata-se do assentimento de que se Foucault escreveu *A Arqueologia do saber* para imunizar a proposta de *uma arqueologia das ciências humanas* contra a série de críticas que buscaram constrangê-la (e de certo modo constrangeram-na) como uma pesquisa menor entre aquelas que inequivocamente deveriam ser consideradas “sérias”, isso era mesmo necessário, pois nosso autor abriu precedentes para elas ao fazer aparecer conjuntos interdiscursivos de positivities distintas em suas correlações arqueológicas, não apenas sem um prévio aviso metodológico como também de tal modo que não é facilmente compreensível “por que num livro sobre a arqueologia das ciências humanas tão pouco se fale propriamente de ciências humanas (de psicologia, de sociologia, etnologia ou psicanálise) e tanto se investigue no campo das ciências empíricas.”<sup>62</sup>:

Mas, como afinal compreender esse livro que se propõe a ser uma arqueologia das ciências humanas e que pouco fala das ciências do homem propriamente ditas? Qual o estatuto filosófico desse livro que, à primeira vista, não passa de uma análise histórica da ciência moderna?(**Idem**, p. 18).

Acreditamos poder dizer que é praticamente impossível que um leitor de **PC** não tenha feito a indagação acima porque depois da “árida descrição das coisas ditas” <sup>63</sup> no livro resta que é mesmo sumário o lugar reservado nele às ciências humanas propriamente ditas: seria um defeito de método ou pelo contrário um resultado precisamente esperado de uma prescrição metodológica? Portanto, aqui também é requerida a compreensão do funcionamento do método arqueológico.

---

<sup>61</sup>(à página 13, nota 9).

<sup>62</sup> (NOTO, 2014, p. 17).

<sup>63</sup> (**DE I**, cronologia - p. 45).

Entendemos que Foucault não tinha como expor, num mesmo livro, a novidade do método arqueológico e a sua aplicação a um estudo no campo das ciências humanas, tendo optado pela publicação dos resultados de sua pesquisa em caráter de urgência devido aos ventos estruturalistas que ainda pairavam sobre o território francês, ocultando os pressupostos metodológicos da análise arqueológica, em boa medida, portanto contando com a boa vontade dos seus pares acadêmicos. No entanto, tal engendramento implícito do método que percorre inteiramente a estrutura de **PC** ocasionou a estranheza generalizada (logo, tanto ao público especializado quanto ao leigo) no tocante ao lugar nele reservado às ciências humanas: o objeto da pesquisa fica como que relegado a um plano indefinido e o leitor se ressentido disso, se sentindo “enganado”...

Qual o remédio para isso? Não há outro e ele é amargo: em linhas gerais, enfrentar “uma obra que tem tudo para dar ao leitor uma impressão de mal-estar” <sup>64</sup>, mas na qual as determinações metodológicas da análise arqueológica são explicitadas, **AS**. Eis a nossa tarefa a partir de agora.

A análise arqueológica, encarregada de registrar no “**eixo prática discursiva – saber – ciência**” <sup>65</sup> os *a priori históricos* das duas grandes descontinuidades da história ocidental, a que instaura a idade clássica (meados do século XVII) e a que assinala o começo da idade moderna (início do século XIX) <sup>66</sup>, escolhe, acolhee passa a relacionar, em cada uma das *epistémês* consideradas, uma tríade de saberes coerentes entre si que, subordinados “a uma certa ordem muda”, a um “ser bruto da ordem”, expressam que “há a experiência nua da ordem e de seus modos de ser” <sup>67</sup>: no prefácio, **Foucault (PC, XIX)** anuncia de modo bastante condensado o pressuposto arqueológico de que apenas superficialmente há uma “quase-continuidade ao nível das idéias e dos temas ”entre os saberes clássicos e os modernos, pois a transposição epistêmica que marca a descontinuidade entre os solos a que pertencem, indica, pelo contrário, que o “sistema das positivities muda de maneira maciça” e profunda; logo, tendo havido

---

<sup>64</sup> (LECOURT, 1971, p. 43).

<sup>65</sup> (**AS**, p. 205 – grifos nossos). Esse é o eixo percorrido pela arqueologia, que se contrapõe frontalmente ao “**eixo consciência – conhecimento – ciência**” da história das idéias.

<sup>66</sup> Periodização que coincide com a de **HL**.

<sup>67</sup> (Prefácio de **PC**, XVII- XVIII).

a mudança do *a priori histórico* que possibilitou a definição dos grupos de enunciados da tríade dos saberes clássicos, gramática geral, análise das riquezas e história natural para um outro que viabilizou o agrupamento discursivo da tríade dos saberes modernos, filologia, economia política e biologia, não é coerente e por isso não é arqueologicamente aceitável que se faça remissões e/ou projeções de uma tríade a outra, logo de um solo epistemológico a outro, buscando de algum modo assegurar que um ciclo histórico racional fôra iniciado, estaria em curso e que o homem, tomando consciência desse movimento progressivo, deve então apoderar-se dele a fim de recomeçá-lo indefinida e teleologicamente.

A compreensão da história ligada assim à “consciência histórica” forma um e só bloco apreensivo, em cujo bojo reside a crítica e a aposta da arqueologia, pois:

O que, até então, velava pela segurança do historiador e o acompanhava até o crepúsculo (o destino da racionalidade e da teleologia das ciências, o longo trabalho contínuo do pensamento através do tempo, o despertar e o progresso da consciência, sua perpétua retomada por si mesma, o movimento inacabado mas ininterrupto das totalizações, o retorno a uma origem sempre aberta e, finalmente, a temática histórico-transcendental), tudo isso não corre o risco de desaparecer, liberando à análise um espaço branco, indiferente, sem interioridade nem promessa?(AS, p. 44).

Podemos ponderar que já na **TC**, Foucault estava próximo de empreender a crítica conjunta do anti-humanismo e do anti-historicismo a ser deflagrada em **PC**, tendo em vista que o anúncio da necessidade de “exercer contra a ilusão antropológica uma verdadeira *crítica*” também era o da primordialidade de precisar as condições históricas em que ela surgiu e assim o de compreender “[...] por que em um só movimento característico da reflexão em nossa época todo conhecimento do homem se apresenta como **dialetizado** de pronto, ou **dialetizável** de pleno direito – [...]”<sup>68</sup>

Voltando às tríades dos saberes, Foucault dedicará a primeira parte de **PC** (capítulos I ao VI) para a análise das correlações arqueológicas da primeira tríade (gramática geral, análise das riquezas e história natural) e a segunda parte do livro (capítulos VII ao X) para a avaliação das correspondências da segunda tríade (filologia, economia e biologia). Mas antes de avançarmos ao apanhado crítico dos capítulos da primeira parte e que perfazem em nosso estudo **o quadrilátero da linguagem**, questões tácitas já nos perturbam, pois afinal: por que Foucault

<sup>68</sup> (FOUCAULT, 2011, p. 110).

escolheu acolher as teorias da linguagem, das ordens naturais e da riqueza e do valor para iniciar a sua arqueologia das ciências humanas? Por que esses saberes empíricos e não outros? Será que perdemos respostas (também tácitas) na antecipação do prefácio de que acompanharemos a transposição de determinados saberes da idade clássica à idade moderna, a qual por sua vez condicionará *uma arqueologia das ciências humanas*? Tentemos esclarecer isso.

Somente no último capítulo de **PC** vamos saber que as ciências humanas estão fora de um triedro dos saberes formado no século XIX pelas ciências dedutivas, pelas ciências empíricas e pela filosofia com o qual elas se relacionam de modo confuso. Mas se voltarmos ao prefácio (aliás, nele ainda estamos) Foucault já diz que o “suporte positivo de conhecimento” do qual partirá a sua análise deve refazer “como que contra a corrente, o percurso da **linguagem** tal como foi falada, dos **seres naturais**, tais como foram percebidos e reunidos, das **trocas**, tais como foram praticadas”<sup>69</sup>, e é por isso que as formações discursivas escolhidas como o *a priori histórico* inicial da pesquisa, serão a gramática geral, a história natural e a análise das riquezas: segundo **Castro (2014, p. 55)**, “saberes historicamente menos paradigmáticos” através dos quais será possível “introduzir a descontinuidade” epistêmica quando forem contrapostos aos da filologia, da biologia e da economia o que validará que a continuidade entre as tríades de saberes de um *a priori histórico* (o clássico) a outro (o moderno) é apenas aparente; ou segundo propriamente **Foucault (1971a, p. 24)**, “três domínios muito diferentes entre os quais não houve nunca uma comunicação direta” e que na modernidade, ao serem cooptados pelas ciências humanas inadvertidamente darão a elas a ocasião para a “constituição” dos seus curiosos objetos de investigação, os “quase-transcendentais”, linguagem, vida e trabalho. Trataremos dessa importante e decisiva crítica às ciências humanas mais adiante ao sobrevoarmos a 2ª parte de **PC**.

O emprego ou a aplicação conjunta das noções da **descontinuidade** entre as *epistémês* e da **simultaneidade** das formações discursivas a elas pertencentes é o que causa o estranhamento do **método arqueológico**, sendo que a interpolação da noção de *a priori histórico* não o diminuirá, pelo contrário, afinal “justapostas, as duas palavras provocam um efeito um pouco gritante: quero designar um *a priori* que não seria condição de validade para juízos, mas condição de realidade para

---

<sup>69</sup> (Prefácio de **PC**, XVIII – grifos nossos).



enunciados” <sup>70</sup>: justamente com relação ao emblemático caráter histórico (logo, empírico) do apriorismo das positividades aplicado ao campo dos acontecimentos discursivos, propriamente a *epistémê* (a qual por má fé ou por má vontade de um segmento de leitores à época foi interpretada “em termos de totalidade cultural”), Foucault – bem antes do árduo esforço a que se impôs n’**AS** para esclarecer a metodologia arqueológica de **PC** - já se dedicava através de muitas entrevistas e de participações em seminários interdisciplinares<sup>71</sup>, à desmobilização da (in) compreensão de que **PC** trazia, segundo o tópico alardeado por **Sartre (1966, p. 125)**, “a recusa da história” <sup>72</sup>, a sua negação; se o referido tópico pôde ser aqui e ali esclarecido por Foucault e relativamente a contento aos que de boa vontade se propuseram a isso, na passagem da arqueologia para a genealogia, isso não ocorreu quando ele volta à baila se transformando numa importante e ainda premente questão para os seus estudiosos no que concerne à suspeita levada a sério de que “libertar a história do pensamento de sua sujeição transcendental” <sup>73</sup> não teria efetivamente eliminado, como propriamente Foucault prognosticara “a possibilidade de encontrar-me, algum dia, diante de um resíduo não negligenciável que será o transcendental” <sup>74</sup>.

---

<sup>70</sup> (**AS**, p. 144).

<sup>71</sup> Nos *Dits et écrits I* (2001), publicação que cobre o período de 1954 – 1975, é possível acompanhar a elucidação da arqueologia através de vários textos, sendo que mais precisamente com relação ao seu delineamento metodológico, na resposta de Foucault ao Círculo de Epistemologia, o qual fizera uma série de questões em 1967 (sete meses após a publicação de **PC**), respondidas em 1968 e publicadas em 1969, antes de **AS**. No referido volume o texto é o de nº 59 - *Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’épistémologie* (**DEI**, p. 724 – 759) e em nossa bibliografia consta como **Foucault (1971b)**, em função de termos optado pela excelente tradução de Luís Felipe Baeta Neves.

<sup>72</sup> Trataremos da querela entre Foucault e Sartre mais adiante em nosso estudo, no 3º capítulo, momento em que também inspecionaremos a presença (também) tácita, não nomeada, de Merleau-Ponty no horizonte antifenomenológico de **PC**.

<sup>73</sup> (**AS**, p. 227).

<sup>74</sup> (**DEI**, p. 1241). Texto nº 109: *Les problèmes de la culture. Un débat Foucault – Preti* (1972). Aproveitamos a nota para expressar que muito nos interessa o debate sobre **o problema do transcendental em Foucault** e que, num momento futuro, buscaremos nos inserir nele: já iniciamos a leitura dada ao problema por Béatrice Han através de seu livro *L’ontologie manquée de Michel Foucault: entre l’historique et le transcendental* (1998), bem como separamos as interlocuções recentes (2010) entre Colin Koopman (Universidade do Oregon), Kevin Thompson (Universidade DePaul, Chicago) e Colin McQuillan (Universidade Emory, Atlanta), alimentadas pela leitura da referida autora; estamos num momento de busca de bibliografia, obviamente, também de estudiosos brasileiros de Foucault inseridos nesse importante debate.

Fechando o nosso raciocínio, reconheçamos então que uma *epistémê* não é uma estrutura invariante e atemporal: sua determinação é a de variar no tempo **descontinuamente (elemento diacrônico)**, muito embora em seu interior e nos seus limites, haja **simultaneidade (elemento sincrônico)** entre os diferentes saberes que nela (nesse solo) se relacionam entre si e a delimitam; assim, uma *epistémê* é descontínua, apresenta falhas e interrupções e comporta formações discursivas passíveis de serem relacionadas em suas coexistências sob formas de apreensão que variam conforme o que se pretende ressaltar de um conjunto interdiscursivo, o qual é regido por um *a priori histórico* que enfim concede o crivo da arqueologia ao estudo empreendido.

A partir de agora podemos seguir com menos dificuldade, pois a metodologia implícita da arqueologia se fará operar sem que nos assombremos com **as palavras e as coisas** ali distribuídas, aliás justamente quanto ao título de **PC**, Foucault dirá um mês após a publicação d'**AS** que:

Meu título *As palavras e as coisas* era completamente irônico. [...]. **Há um problema:** como é possível que as coisas reais, e percebidas, possam vir a se articular pelas palavras no interior de um discurso? São as palavras que nos impõem o recorte em coisas, ou são as coisas que, por alguma operação do sujeito, vêm se transcrever na superfície das palavras? Não foi absolutamente esse **velho problema** que eu quis tratar em *As palavras e as coisas*. **Tentei deslocá-lo: analisar os próprios discursos, ou seja, essas práticas discursivas que são intermediárias entre as palavras e as coisas.** Essas práticas discursivas a partir das quais se pode definir o que são as coisas e situar o uso das palavras. (DE I, p. 804 – grifos nossos).  
 Texto nº 66: *Michel Foucault explique son dernier livre* (1969).<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup> Quanto ao mesmo aspecto ressaltado na citação, Foucault diz n'**AS** (p. 55 – grifos nossos) que enquanto o título “sério” de **PC** indica um problema, o “irônico” se refere a um tratamento e a uma tarefa inteiramente diferentes diante dele: “consiste em não mais tratar **os discursos** como conjuntos de signos (elementos significantes que remetem a conteúdos ou representações), mas **como práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam**. Certamente **os discursos** são feitos de signos, mas **o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar as coisas**. É esse mais que os torna irreduzíveis à língua e ao ato de fala. **É esse mais que é preciso fazer aparecer e que é preciso descrever.**”

## CAPÍTULO1 – O quadrilátero da linguagem

(Um apanhado dos capítulos I ao VI)

A partir da heterotopia de Borges somos paulatinamente conduzidos à compreensão da *ideia* da arqueologia de **PC** como uma *história da ordem das coisas* da qual Foucault recorta *uma arqueologia das ciências humanas* buscando nas condições de possibilidade que as tornaram possíveis, propriamente a “figura do saber que se chama homem” <sup>76</sup>, o qual por sua vez ocasionará também a formulação transversal de três teses antifenomenológicas embasadas nas “indicações para uma releitura de Descartes, de Kant, de Husserl” <sup>77</sup>. Temos em **PC**, portanto um estudo tanto inovador quanto de fôlego, bem como de difícil qualificação quanto ao seu estatuto (como indagado por Noto, à página 36), na medida em que de *uma arqueologia das ciências humanas* abriu-se a oportunidade para que o nosso autor pudesse também expressar uma importante crítica filosófica, sendo ela (ao que nos parece e, nesse ponto, afastados de Lebrun) a genuína motivação foucaultiana à escrita do livro.

A 1ª parte de **PC** é de difícil leitura justamente porque nesse momento, Foucault precisa demonstrar que opera de algum modo metodologicamente <sup>78</sup> ao mesmo tempo em que não pode ater-se a isso em função do longo caminho que tem pela frente, afinal são séculos, literalmente, a serem percorridos. O 1º capítulo, *Las Meninas*, não constava nas provas de prelo lidas, em 1965, por Lebrun que, mesmo surpreso com essa inserção de algum modo “artificial” e forçosa nos termos do que é extraído por Foucault do quadro de Velásquez (1656) <sup>79</sup>, entende que ela seja

---

<sup>76</sup> (Prefácio de **PC**, XXII).

<sup>77</sup> (Lebrun, 1989, p. 33).

<sup>78</sup> Em verdade, Foucault manterá essa preocupação também na 2ª parte de **PC**, a exemplo da sua exposição claramente prescritiva, no início do capítulo VII (p. 298 – 299), quanto ao que se espera da arqueologia à avaliação das formações discursivas no novo espaço do saber aberto pela idade moderna. De qualquer modo, pode-se dizer que enquanto a 1ª parte de **PC** exige resignação, paciência e atenção do leitor, na 2ª parte do livro ele se vê diante de uma escrita mais solta e, mesmo que ainda densa e intrincada, pode usufruir melhor do texto, o que é um alento depois do esforço despendido na 1ª parte do livro.

<sup>79</sup> O ponto sugestionado aqui diz respeito à crítica de que Foucault estaria lendo a idade clássica de modo forçoso ao englobar ostensiva e arbitrariamente, os saberes clássicos no molde de uma **teoria da representação**, ademais ela mesma questionável sob vários aspectos. Quanto ao resultado da

compreensível porque de fato, Foucault “era profundamente impregnado pela cultura literária e também artística, especialmente pictórica”<sup>80</sup>. Desse consagrado capítulo de abertura a emoldurar o anúncio do que será apresentado pormenorizadamente no 3º capítulo, *Representar*, como sendo o *a priori* histórico que inaugurará a *epistémê* clássica, o importante a ser retido da análise foucaultiana do quadro de Velásquez diz respeito ao desmentido imediato de que o *cogito* cartesiano teria alguma prerrogativa sobre os saberes clássicos: o artifício da “ausência do rei” na pintura do quadro “recobre e designa um lugar vago que é imediato: o do pintor e do espectador quando olham ou compõem o quadro”<sup>81</sup>

Foucault não dirá que a filosofia clássica por assim dizer inexista, o que seria absurdo, mas sim que ela integra um conjunto de saberes diante dos quais um “sujeito” não é requerido, sendo inclusive preterido, “elidido” (como diz Foucault ao final do capítulo) para que a “pura representação” funcione desimpedidamente sob a égide da *Ordem*, modo de ser que marca a idade clássica: como veremos mais detidamente no 3º capítulo do nosso estudo, dessa “desqualificação” da filosofia cartesiana, advirá a **1ª tese antifenomenológica de PC**, pois ao dispô-la em solo clássico, ademais sem nenhuma determinação decisiva no tocante a uma teoria do conhecimento<sup>82</sup> que poderia ter tido o seu limiar com Descartes no sentido estrito de uma *subjetividade transcendental* posta em curso, Foucault se posiciona frontalmente contra a versão husserliana de que assim teria sido;

---

inspeção foucaultiana do quadro de Velásquez, o qual já havia chamado a atenção de nosso autor em 1963 (vide nota 43, à página 29), um primeiro esboço foi publicado na revista literária *Le Mercure de France*, nº 1221 e 1222, em julho - agosto de 1965: a partir desse resultado do estudo do quadro, Foucault, “suprimindo certas passagens e modificando a forma do artigo, ele fez a partir dele o capítulo I [de **PC**], que ainda simplificou nas provas” (DEI, p. 492).

<sup>80</sup> Conforme se lê em **Eribon (1990, p. 159)** e na entrevista de Lebrun a Renato Janine Ribeiro, concedida em 1985, cujo link constana bibliografia.

<sup>81</sup> (FOUCAULT, **PC**, p. 20).

<sup>82</sup> Reiterando o que já dissemos acima, **Foucault (PC, p. 94/ 99 – itálico nosso)** não diz que não há um “sujeito do conhecimento” na *epistémê* clássica, o que ele procura estabelecer é que “na filosofia clássica (isto é, numa filosofia da *análise*)”, a busca pelo conhecimento integra um projeto maior, o “de uma ciência da ordem”, o qual não requer do *cogito* cartesiano nenhum outro “esforço” imaginativo que não seja/esteja direcionado ao ordenamento das representações. Em outras palavras, se se pode falar em *subjetividade* em Descartes, que não se afirme com isso o que nela não reside, o *caráter transcendental*, que não está prescrito pelo *a priori* histórico clássico e advirá somente com Kant, na abertura da idade moderna. Esse é o ponto de arranque para compreender o engendramento das teses antifenomenológicas de **PC**.

arqueologicamente, o *cogito* cartesiano nada mais busca do que a ordenação das representações do pensamento através do “liame entre a semelhança e a imaginação”<sup>83</sup>.

Seguindo o itinerário do nosso sobrevôo, no 2º capítulo, *A prosa do mundo*<sup>84</sup>, Foucault apresenta a *epistémê* renascentista não tanto para caracterizá-la em si mesma, mas principalmente para que articulando propriamente a novidade arqueológica da relação entre as palavras e as coisas, possa antecipar o *a priori* histórico da *epistémê* clássica. “A prosa do mundo” na Renascença define que a linguagem e o mundo, ou os signos e as coisas possuem a mesma natureza, a da *semelhança*, de modo que a trama semântica perfaz **um círculo de similitudes** no qual, segundo **Foucault (PC, p. 47 – grifos nossos)**, a linguagem - que “não é um conjunto de signos independentes” ou “um sistema arbitrário”, mas “coisa opaca, misteriosa, cerrada sobre si mesma” que “está depositada no mundo e dele faz parte porque, ao mesmo tempo, **as próprias coisas** escondem e manifestam seu enigma **como uma linguagem** e porque **as palavras** se propõem aos homens **como coisas a decifrar**” –, em “seu ser enigmático, monótono, obstinado, primitivo”<sup>85</sup> e na sua profunda interdependência com o mundo, desempenha a função de fazer circular “o *visto* e o *lido*, o visível e o enunciável” na “camada uniforme” de seus entrecruzamentos. A assinalar aqui a caracterização de um **círculo** para ilustrar a figura do saber da *Semelhança* renascentista que será contraposta, no capítulo seguinte, à de um **quadrilátero**, ilustração da figura do saber da *Representação* clássica.

---

<sup>83</sup> (FOUCAULT, **PC**, p. 97).

<sup>84</sup> No início do nosso estudo (à página 9, nota 4), propositadamente deixamos de indicar (porque naquele momento ainda era cedo para isso) que o primeiro título pensado por Foucault para **PC** - segundo **Eribon (1990, p. 159)** era “A prosa do mundo”, mas dado que Merleau – Ponty deixara a indicação de que exatamente assim gostaria de intitular o manuscrito encontrado em sua mesa de trabalho após a sua morte (1961), obviamente nosso autor respeitou isso e, de fato, o título de Merleau – Ponty foi publicado em 1969, quatro anos depois do também póstumo *O Visível e o Invisível*. Abrimos a presente nota devido à inevitabilidade de indagar se haveria alguma relação entre a manutenção de um capítulo de **PC** com o título inicialmente pensando para o livro e o livro de Merleau – Ponty. Acreditamos poder dizer que Foucault faz uma homenagem às avessas a Merleau – Ponty exatamente no capítulo intitulado *A prosa do mundo*, logo, não ocasionalmente. Por enquanto juntamos essa nota àquela em que dissemos que no 3º capítulo do nosso estudo defenderemos a possibilidade da inferência de que a fenomenologia da linguagem merleauPontiana é visada em **PC** (à página 22, nota 30).

<sup>85</sup> (FOUCAULT, **PC**, p. 59).

O 3º capítulo, *Representar*, é a espinha dorsal da 1ª parte de **PC**, afinal é nele que Foucault apresentará o tratamento arqueológico dado à **teoria da representação**, que incidirá como sabemos, sobre a tríade de saberes clássicos, bem como sobre a filosofia cartesiana e, tanto lá como aqui, de modo emblemático. A ressaltar aqui que o *a priori* histórico clássico traz como prerrogativa o estabelecimento de uma nova relação entre as palavras e as coisas, de maneira que não mais unidas pelo regime circular da *Semelhança*, as *palavras* e as *coisas* passarão a se relacionar em separado: no “espaço do *quadro*”<sup>86</sup> da *Ordem* e através das funções representativas é que **a linguagem** impõe às *formações discursivas* dos saberes considerados “uma rede sólida de interdependências” a definição mesma da “configuração geral do saber na época clássica”<sup>87</sup>; configuração e também um saber (gramática geral), a serem apresentados no próximo capítulo de **PC**. A sublinhar também que no 1º tópico do capítulo, **Foucault (PC, p. 65)** utiliza novamente um recurso artístico, no caso literário, ao apresentar *Dom Quixote* de Cervantes (1605) como porta-voz do “negativo do mundo do Renascimento” e, desse modo, assim como o quadro *Las Meninas*, como testemunha de que outra *epistémê* inevitavelmente se configura: **Velásquez pinta** a elisão do sujeito e **Cervantes escreve** o “mundo” em que ele, de fato não “vive”, trata-se de um mundo não revelado.

O capítulo IV (*Falar*) merece toda a atenção do leitor de **PC** devido à definição do **quadrilátero da linguagem**<sup>88</sup> como o espaço que propriamente possibilitará o funcionamento das formações discursivas da tríade dos saberes clássicos, sendo que a da gramática geral é apresentada aqui e as da história natural e da análise das riquezas, respectivamente nos capítulos V, *Classificar*, e VI, *Trocar*. Na configuração clássica regida pela *Ordem* em que tanto a tríade dos saberes quanto a filosofia se manifestam, **a linguagem** é “responsável pela

---

<sup>86</sup> (FOUCAULT, **PC**, p. 101).

<sup>87</sup> (*Idem*, p. 102).

<sup>88</sup> Dispomos como **ANEXO 1** o quadro sinóptico da organização das duas tríades de saberes e da filosofia para as duas *epistémês*, a clássica e moderna: nele, **o quadrilátero da linguagem** é facilmente identificável (em ambos os desenhos) pela figura retangular que emoldura os quatro segmentos teóricos (proposição, articulação, designação e derivação) e, na idade clássica, em torno da nomenclatura e da taxinomia. Em **PC** ele está à página 293, após a exposição da 1ª parte do livro.

discursividade essencial da representação” <sup>89</sup>, no entanto (e isso é bastante importante) ela **não diz**, ela **não fala**, ela essencialmente **analisa e funciona**:

A tarefa fundamental do ‘discurso’ clássico consiste em *atribuir um nome às coisas e com esse nome nomear o seu ser*. **Durante dois séculos, o discurso ocidental foi o lugar da ontologia**. Quando ele nomeava o ser de toda representação em geral, era **filosofia**: teoria do conhecimento e análise das idéias. Quando atribuía a cada coisa representada o nome que convinha e, sobre todo o campo da representação, dispunha a rede de uma língua bem-feita, era **ciência** – nomenclatura e taxinomia. (FOUCAULT, **PC**, p. 169 grifos nossos).

Uma generalização básica dos três últimos capítulos no tocante ao engendramento das formações discursivas da gramática geral (*Falar*), da história natural (*Classificar*) e da análise das riquezas (*Trocar*) aponta para a íntima relação, segundo **Foucault (PC, p. 285 – 286)** entre “o momento cientificamente forte” de cada uma delas e “o momento metafisicamente forte do pensamento dos séculos XVII e XVIII”, e não poderia ser diferente, pois há “uma ontologia e uma semântica” literalmente enquadradas “num espaço taxinômico de visibilidade” <sup>90</sup> sob as regras do *a priori* histórico do modo de ser da representação e assim, uma gramática servindo-se e a serviço da classificação de seres vivos e dos “signos que indicavam as riquezas” <sup>91</sup>, a moeda. É por isso que na *epistémê* clássica não há linguagem, não há vida, bem como não há produção e trabalho, noções que se tornarão objetos “quase-transcendentais” das ciências humanas e absolutamente estranhas às investigações científicas e ao pensamento do período clássico. Do mesmo modo, nada apontava para uma projeção da tríade dos saberes clássicos para a modernidade.

E eis aqui a ocasião para o alerta arqueológico de Foucault aos historiadores das idéias e do pensamento de que “é necessário, pois **evitar uma leitura retrospectiva**”<sup>92</sup>, tendo em vista que a tríade dos saberes modernos, filologia, biologia e economia política não é uma reatualização, uma restituição da tríade dos saberes clássicos, gramática geral, história natural e análise das riquezas: esse

---

<sup>89</sup> (**Idem**, p. 109).

<sup>90</sup> (FOUCAULT, **PC**, p. 189).

<sup>91</sup> (**Idem**, p. 231).

<sup>92</sup> (**Idem**, p. 228 – grifos nossos).

modo de leitura que transpõe *a priori* históricos visando assegurar o caráter originário de um saber incidirá determinantemente sobre *uma arqueologia das ciências humanas* e para os nossos fins, concomitantemente a ela, sobre *uma arqueologia da fenomenologia*.

Mas voltando à generalização básica, é bem-vinda uma citação de **Castro (2014, p. 60 – grifos nossos)** na qual o essencial dos saberes clássicos é apresentado conjuntamente:

Analizando as representações, ordenando-as, decompondo em simples as mais complexas e determinando suas relações, a **gramática geral** busca estabelecer um quadro ordenado das formas verbais em relação com a simultaneidade do pensamento. A **história natural**, por sua parte, dispõe o quadro ordenado dos seres vivos de acordo com a forma de seus elementos, sua quantidade, a maneira em que se distribuem e suas dimensões relativas. E a **análise das riquezas** concebe a moeda como instrumento representativo para ordenar, precisamente, as riquezas. Por isso, **Foucault (PC, p.428)** afirma, recapitulando, que '[...] a vocação profunda da linguagem clássica foi sempre a de constituir 'quadro' [...]; na idade clássica, o discurso é essa necessidade translúcida através da qual passam a representação e os seres.<sup>93</sup>

E para fecharmos a nossa compreensão da 1ª parte de **PC**, argumentamos que, de fato e de saída, a proposta arqueológica posta em curso não é apenas inovadora, sendo antes um convite tão desafiador quanto irrecusável à desmobilização de teses fundamentais (e fundamentadoras) da história das ciências e da história da filosofia: partindo de uma demarcação histórica que afronta e transgride a compreensão tradicionalmente veiculada por ambas as disciplinas, Foucault as provoca e as modifica profundamente; pressupostos teóricos mudam de lugar e ao receberem novas perspectivas de apreensão e de encaminhamento, ocasionam o mal-estar das heterotopias inquietantes que desestabilizam as utopias consoladoras, sendo exatamente essa “experiência” a embasar a proposta ambiciosa do livro.

**No tocante à história das ciências**, o desmonte arqueológico recairá sobre os três domínios discursivos escolhidos para o início da pesquisa de **PC**: *uma arqueologia das ciências humanas* se inicia no *a priori* histórico clássico através dos saberes da gramática geral, da história natural e da análise das riquezas, os quais

---

<sup>93</sup>Sugerimos a consulta do quadro sinóptico (**ANEXO 1**) a partir de agora, tendo como leitura de instrução a ele o penúltimo tópico do último capítulo da 1ª parte de **PC**, *Trocar*, o tópico VII - *Quadro geral* (p. 278 – 287).



se ainda não proporcionam os indícios ou a medida exata dos propósitos de suas presenças na empreitada isso não se deve a um defeito de método e sim à direção da pesquisa arqueológica impulsionada pela hipótese de descrever “*sistemas de dispersão* [...]” através, por exemplo, da “identidade e da persistência dos temas”<sup>94</sup>, o que ficará mais claro na *epistémê* seguinte, a moderna, quando forem desenvolvidos o tema evolucionista (na biologia) e o tema fisiocrático (na economia).

**No tocante à história da filosofia**, a desmontagem arqueológica também foi severa, conforme estamos anunciando e expondo desde o início da nossa dissertação: aqui na 1ª parte de **PC**, ela incidiu sobre a filosofia cartesiana que, deslocada da idade moderna para a idade clássica (ou trazida da idade moderna onde a tradição a colocara para a idade clássica onde ela não o vê), ocasiona um duro golpe à tradição da historiografia filosófica, notadamente à de cunho fenomenológico; não haverá trégua, pois a arqueologia persistirá até a sua contemporaneidade sob o mesmo espectro demolidor, de maneira que, conforme veremos mais de perto no 3º capítulo da nossa dissertação, excetuando Kant e a partir dele, logo a partir de Hegel, a fenomenologia não escapará de uma crítica contundente ao conjunto dos seus pressupostos mais caros.

Um deles, justamente, a presumida tese da racionalidade histórica, mostra-se desde o início de **PC**, já mesmo em seu prefácio, um amparo frágil diante da avalanche de constatações ou de diagnósticos arqueológicos advindos de *uma arqueologia das ciências humanas*, de modo que a Foucault é permitida a severa ironia verificada na conclusão d'**AS**, considerando-se também a sua **genuína motivação**:

[...] **libertar a história do pensamento de sua sujeição transcendental**. [...] analisar tal história em uma descontinuidade que nenhuma teleologia reduziria antecipadamente: demarcá-la em uma dispersão que nenhum horizonte prévio poderia tornar a fechar; deixar que ela se desenrolasse em um anonimato a que nenhuma constituição transcendental imporia a forma do sujeito; **abri-la a uma temporalidade que não prometeria o retorno de nenhuma aurora**. Tratava-se de **despojá-la de qualquer narcisismo transcendental**; era preciso **libertá-la da esfera da origem perdida e reencontrada em que estava presa**; era preciso **mostrar que a história do pensamento não podia ter o papel revelador do momento transcendental**, que a mecânica racional já não tem desde Kant, nem as idealidades matemáticas desde Husserl, nem as significações do mundo percebido desde Merleau – Ponty – a despeito dos esforços que foram feitos para aí descobri-lo.(FOUCAULT, **AS**, p. 227 – 228 – grifos nossos).

<sup>94</sup> (FOUCAULT, **AS**, p. 40 – 41).

Na citação acima reconhecemos o sentido preciso do *a priori* histórico moderno através da exposição da íntima ligação entre a história e a formulação da crítica antifenomenológica da 2ª parte do livro: **o modo de ser da história** como um tufão irrefreável, desarranjará o quadro da *Ordem* clássica, espalhando, por assim dizer as formações discursivas nas quais “as palavras adquirem um modo de ser incompatível com a representação”<sup>95</sup> e, num novo espaço de saber, feito de organizações sem figura, “A **História** dá lugar às organizações analógicas, assim como a Ordem abria o caminho das identidades e das diferenças *sucessivas*”<sup>96</sup>. Ingressemos então na modernidade.

---

<sup>95</sup> (GUEDEZ, 1977, p. 42).

<sup>96</sup> (FOUCAULT, **PC**, p. 300 – grifo nosso).

## CAPÍTULO 2 – A analítica da finitude

(Um apanhado dos capítulos VII ao X)

Conforme dissemos<sup>97</sup> a 2ª parte de **PC** concederá ao leitor uma relativa trégua, ademais o ingresso na “*epistémê* moderna que se formou por volta do fim do século XVIII [e que] serve ainda de solo positivo ao nosso saber”<sup>98</sup> permitirá justamente a validação do teste arqueológico da modernidade em sua contemporaneidade: ao leitor caberá o entendimento (quiçá a aceitação) de que se as denominações modernidade tardia e pós-modernidade nada dizem ao arqueólogo, o que significa dizer que ainda somos modernos, há motivos para esse desalentador diagnóstico.

**Foucault (PC, p. 300/302 – grifo nosso)** assevera que o modo de ser da história, “o ser mesmo da nossa modernidade [...] a emergência da história ao mesmo tempo como saber e como modo de ser da empiricidade”, ao atingir o campo científico e o filosófico paulatinamente suprimirá a preocupação clássica com o ordenamento espacial das representações orientando-o para “o lugar de nascimento do que é empírico, lugar onde - aquém de toda cronologia estabelecida - ele assume o ser que lhe é próprio”<sup>99</sup>.

O impacto do “devir das sucessões” sobre a tríade dos saberes é abordado conjuntamente no capítulo VII – *Os limites da representação* e, em termos de apresentação, numa ordem distinta da 1ª parte de **PC**<sup>100</sup>, talvez para dissipar qualquer sombra de dúvida “de uma ilusão retrospectiva” que insista em pairar sobre a arqueologia em curso e assim, em confronto direto com um expediente obstinado da tradição historiográfica das ideias que, conforme já referido, usualmente transpõe os saberes de um *a priori* histórico a outro em nome e em defesa da *ideia* de um

---

<sup>97</sup> (à página 42, nota 78).

<sup>98</sup> (FOUCAULT, **PC**, p. 534).

<sup>99</sup> (FOUCAULT, **PC**, p. 300).

<sup>100</sup> Enquanto na 1ª parte de **PC** a apresentação dos saberes empíricos seguiu a sequência gramática geral, história natural e análise das riquezas, na 2ª parte, Foucault expõe uma sequência de baixo para cima com relação àquela e assim acompanhamos aqui, os primórdios da economia política, da biologia e da filologia, novas empiricidades que, no capítulo VIII – *trabalho, vida, linguagem*, serão tratadas mais de perto tendo em vista que as suas configurações já estarão devidamente dispostas ou alocadas na *epistémê* moderna.

progresso do conhecimento, que autorizaria tal manejo. Um bom exemplo desse enfrentamento pode ser apreciado no penúltimo tópico (tópico VI – *Monstros e fósseis*) do penúltimo capítulo da 1ª parte de **PC** (capítulo V – Classificar), quando Foucault ilustra as intempéries da acomodação do “quase – evolucionismo do século XVIII” ao tema evolucionista já configurado do século XIX pela biologia, assinalando justamente que **pensar o tempo no espaço ainda vigente das similitudes** não era literalmente uma questão de ordem:

[...] na verdade, a *história da natureza* é tão impossível de ser pensada pela *história natural*, a disposição epistemológica desenhada pelo quadro e pelo contínuo é tão fundamental, que o devir só pode ter lugar intermediário e medido somente pelas exigências do conjunto. É por isso que ele só intervém para a passagem necessária de um ao outro. [...], **o monstro narra**, como em caricatura, a gênese das diferenças **e o fóssil lembra**, na incerteza de suas semelhanças, as primeiras obstinações da identidade. (*Idem*, p. 212/ 217 – 218 – grifos nossos).

No capítulo VII, os tópicos II (*A medida do trabalho*), III (*A organização dos seres*) e IV (*A flexão das palavras*), se encarregam da disposição dos primeiros sinais da dificuldade de ajuste à temporalidade histórica, verificados nas ainda não configuradas até o começo do século XIX, economia política, biologia e filologia.

Quanto às dificuldades enfrentadas pela reflexão filosófica na *epistémê* moderna, as quais ocorrerão a partir da **relação entre subjetividade transcendental e temporalidade**, três subdivisões são dedicadas a elas no capítulo VII: os finais dos tópicos I (*A idade da história*) e V (*Ideologia e crítica*) e todo o tópico VI (*As sínteses objetivas*), sendo esse último de fundamental importância para a composição da **2ª tese antifenomenológica de PC**, tendo em vista que Kant, já referido antes ao final do capítulo V (*Classificar*), aqui comparece determinadamente para aquele fim, conforme teremos ocasião de expor na 2ª parte de nosso estudo.

Antes de seguirmos para o capítulo seguinte, gostaríamos de inscrever duas passagens filosóficas dos dois primeiros tópicos acima referidos, o I e o V, os quais dão o contorno geral do “comportamento” da reflexão filosófica diante do tempo histórico que a invade. Observemos que é patente em ambas as passagens a incitação à fenomenologia e assim, à crítica antifenomenológica da 1ª parte de **PC** estão sendo adicionados novos elementos que a fortalecerão.

Aqui, a primeira delas, do tópico I:

**A filosofia do século XIX** se alojará na distância da história à História, dos acontecimentos à **Origem**, da evolução ao primeiro dilaceramento da **fonte, do esquecimento ao Retorno**. Portanto, ela só não será mais Metafísica na medida em que será **Memória** e, necessariamente, reconduzirá o pensamento à **questão de saber o que é, para o pensamento, ter uma história**. Essa questão infatigavelmente acossará a filosofia, de Hegel a Nietzsche, e para além desses. (*Idem*, p. 301 – grifos nossos).

E aqui a segunda, do tópico V:

**A coexistência, no final do século XVIII, da Ideologia e da filosofia crítica** – de Destutt de Tracy e de Kant – partilha, sob a forma de **dois pensamentos exteriores um ao outro, mas simultâneos, o que as reflexões científicas mantêm numa unidade destinada a dissociar-se dentro em breve**. [...] Ciência das idéias, **a Ideologia** deve ser um conhecimento do mesmo tipo que aqueles que se dão por objeto os seres da natureza, ou as palavras da linguagem, ou as leis da sociedade. [...] É, em certo sentido, o saber de todos os saberes. Mas essa reduplicação fundadora não a faz sair do campo da representação; [...], **estendendo sua reflexão sobre todo o campo do conhecimento** – desde as impressões originárias até a economia política, passando pela lógica, a aritmética, as ciências da natureza e a gramática -, **tentava retomar na força da representação aquilo mesmo que estava em via de se constituir e de se reconstituir fora dela**. Essa retomada só podia fazer-se **sob a forma quase mítica de uma gênese ao mesmo tempo singular e universal**: uma consciência, isolada, vazia e abstrata devia, a partir da mais tênue representação, desenvolver pouco a pouco o grande quadro de tudo o que é representável. Nesse sentido, **a Ideologia é a última das filosofias clássicas** – [...](*Idem*, p. 331/333 – grifos nossos).<sup>101</sup>

O capítulo VIII – *Trabalho, vida, linguagem*, como dissemos, é a ocasião para que **Foucault (Idem, p. 346 – grifos nossos)** apresente as especificidades das novas empiricidades, deixando mais claro que no limiar do século XVIII, “o **Discurso** como modo de saber veio a ser substituído pela **Linguagem**, que define objetos até então inaparentes” bem como (e talvez até mesmo principalmente) se torna um objeto de conhecimento: é por isso que no quadrilátero da linguagem da *epistémê* moderna não há mais a nomenclatura e a taxinomia na centralização da ordem dos discursos (das formações discursivas), como havia na *epistémê* clássica (vide

<sup>101</sup> Abrimos a presente nota para registrar que enquanto Foucault estaria mirando a filosofia merleau-pontiana no tocante à linguagem, com relação à filosofia sartriana a mira antifenomenológica estaria direcionada ao seu caráter de “ideologia”, aos moldes também de uma apreensão epistemicamente tardia. Com relação à Sartre, anunciamos (à página 40, nota 72) que teremos ocasião de expor, no 3º capítulo, essa hipótese de leitura.

**Anexo1).** A esse respeito, **Sabot (2006, p. 76 -77 – tradução e grifos nossos)** esclarece que:

[...] Foucault concede uma atenção particular ao **deslocamento da gramática geral** na medida em que ela **corresponde à derrocada da base fundamental do saber clássico (o Discurso)**: a emergência da filologia corresponde de fato a um ‘nivelamento da linguagem que a reduz ao puro estatuto de objeto’ [Sabot apud Foucault, **PC**, p. 410] e a dobra sobre a sua espessura, sua história e suas próprias leis. Isso tem duas consequências principais. De um lado, a distribuição dos saberes não se opera mais a partir da subelevação de um entre eles que esteve mais perto das fundações arqueológicas do conhecimento: **um dos efeitos da dissociação entre o ser e a representação é justamente que as coisas não produzem mais a sua verdade no elemento homogêneo do Discurso**, mas que elas a retirem delas mesmas, constituindo o seu ser fora da representação e da sua análise discursiva.

O capítulo VIII é fundamental porque torna mais factível o curso de *uma arqueologia das ciências humanas* cujo delineamento só poderia estar ocorrendo mesmo na *epistémê* moderna, assim como também estabelece (o que para nós é o ponto a ser ressaltado) a íntima relação entre as novas empiricidades e a reflexão filosófica. Tal relação se instaura na medida em que, como diz **Foucault (PC, p. 343/347)**, “o começo de certa *maneira* de conhecer as empiricidades” que traz em seu bojo os “modos fundamentais do saber”, produção, vida e linguagem (que não são, portanto nem objetos e nem mesmo conceitos, indispensável alerta de nosso autor), despertará o interesse da reflexão filosófica no momento em que as ciências humanas cooptarem tais noções a fim de tornar possível a constituição do objeto homem e, em verdade, não do homem, pois como será discriminado, tratar-se-á da representação do homem. Foucault já assinala aqui, em verdade logo na 1ª página do tópico I, a incongruência que ocorrerá nas antropologias filosóficas, tendo em vista que a abertura do campo transcendental da subjetividade inevitavelmente as colocará diante da “obrigação” e da “impossibilidade” do querer e do não poder fazer dos “‘quase-transcendentais’ que são para nós, a Vida, o Trabalho, a Linguagem” o seu modo problematicamente peculiar de visar o homem como objeto. Eis o homem referido no prefácio como “esta estranha figura do saber” e o seu anúncio como um duplo empírico – transcendental, que será inventariado no capítulo seguinte, dedicado inteiramente a esse fim.

Além da visada antifenomenológica que a partir daqui está definitivamente posta, nesse capítulo - reiterando o que dissemos - fica mais claro ao leitor que algo

como “ciências humanas” está se aproximando, na medida em que “uma antropologia como discurso sobre a finitude natural do homem” <sup>102</sup> se impõe determinantemente na trama das formações discursivas dos saberes modernos em que circulam as noções de produção, vida e linguagem. É nesse momento que Foucault inscreve as presenças de Ricardo (tópico II), de Cuvier (tópico III) e de Bopp (tópico IV), pois elas indicam justamente, a mudança na curva do século XVIII da relação do “sujeito que conhece e o objeto do conhecimento” <sup>103</sup> possibilitada pelo apriorismo histórico da nova *epistémê*. No entanto a ressaltar que menos do que nomes próprios tutelares da ciência, as referidas presenças comparecem em **PC** como indicações ou etiquetas dos arquivos que marcam as positivities dos discursos da economia política, da biologia e da filologia ao final do século XVIII, início do XIX.

Essas “etiquetas” motivaram algumas críticas historiográficas (o que já havia também ocorrido com relação à tese doutoral de Foucault), sendo que para os nossos fins, interessa assinalar a censura basilar da historiografia da economia política a **PC** e ela é direcionada à leitura foucaultiana de **Marx** (que aparece pela 1ª vez no livro, à página 358 - 359): o tratamento arqueológico concedido a ele irradia uma incompreensão generalizada nos historiadores (e como não lembrar, também nos filósofos “historiadores”) e, raivosa e fervorosa naqueles declaradamente marxistas, pois afinal que tipo de pesquisa histórica é essa que “ousa” confinar Marx no século XIX, tornando-o mero “sucessor” de Ricardo?! Isso é cabalmente inadmissível!

Admissível ou não, Marx de fato foi um pensador do século XIX e é assim que a arqueologia o lê, ademais como qualquer outro nome próprio da história das ciências e do pensamento. Uma etiqueta a mais entre tantas outras.

De qualquer modo, nosso autor foi convidado a “explicar” essa leitura de Marx e ponderou em diversas ocasiões - ora de modo sereno ora de modo exaltado (a depender da condução da pauta, no caso das entrevistas) - o que poderia haver de tão polêmico na sua assertiva de que “o marxismo está no pensamento do século XIX como um peixe n’água: o que quer dizer que noutra parte qualquer deixa de

---

<sup>102</sup> (FOUCAULT, **PC**, p. 354).

<sup>103</sup> (**Idem**, p. 346).

respirar”<sup>104</sup>. Acerca desse (mais um) tópico nevrálgico de **PC**, da consagrada entrevista concedida por Foucault a Rouanet e Merquior, no Brasil (1970), conduzida e pautada pela serenidade dos três, ressaltamos a seguinte passagem:

[...] **Não vejo porque sacralizar Marx numa espécie de intemporalidade que lhe permitisse deslocar-se de sua época e fundar uma ciência da história ela própria meta-histórica.** Se é preciso falar do gênio de Marx – e acho que essa palavra não deve ser empregada na história da ciência – esse gênio consistiu precisamente em comportar-se como um peixe na água no interior do século XIX: manipulando a economia política tal como havia sido efetivamente fundada, e tal como existia a partir de vários anos, Marx chegou a propor uma análise histórica das sociedades capitalistas que pode ainda ter sua validade, e a fundar um movimento revolucionário que é ainda o mais vivo hoje em dia. [...]. Quando falei do **marxismo** nesse livro [**PC**], deveria ter dito, sabendo como esse tema é super valorizado, que se tratava do marxismo tal como funcionou na Europa **até, no máximo, o início do século XX** (FOUCAULT, 1971 a, p. 33/ 37 – grifos nossos).<sup>105</sup>

No tocante ao impacto do novo *a priori* histórico - literalmente histórico – sobre os saberes da biologia e da filologia e assim sobre uma historicidade biológica e uma filológica, ele não é menos importante, muito pelo contrário: ao longo do século XIX, as noções de vida e de linguagem, carregadas de um tão forte quanto suspeito caráter transcendental pela filosofia e pelas ciências humanas ocasionarão problemas na (e para a) justificação de ambas as empreitadas disciplinares, seja no que diz respeito às suas constituições seja no que tange aos resultados de suas pesquisas. Nos dois capítulos finais de **PC** esses problemas fundamentais serão apresentados através da exposição da **analítica da finitude** (filosofia) e do **triedro dos saberes** (ciências humanas).

Ainda aqui no capítulo VIII, com relação à noção de vida, Foucault fala em “experiência da vida [...] como uma ontologia selvagem”<sup>106</sup> e essa remissão imediata aos termos da filosofia do último Merleau – Ponty nos obrigará a pensar nisso mais adiante e, com relação à noção de linguagem, precisamente direcionada à questão

---

<sup>104</sup> (**Idem**, p. 360).

<sup>105</sup> Abrimos a presente nota para registrar que para nós não parece que Foucault estivesse sendo realmente sincero ao dizer que não tinha em mente o marxismo contemporâneo a **PC**, notadamente o sartriano, tanto mais depois de sabermos que as páginas que diziam diretamente respeito a Sartre foram suprimidas da versão definitiva de **PC**, segundo Raymond Bellour que as teria lido. (Lebrun, 1989, p. 53). No tópico sartriano da nossa dissertação, retomaremos esse ponto.

<sup>106</sup> (FOUCAULT, **PC**, p. 384).



“Como se formou essa positividade filológica?”<sup>107</sup>, os apontamentos são mais minuciosos e podemos mesmo dizer que intrincadamente complicados porque o quadrilátero clássico da linguagem está sendo profundamente reestruturado no começo do século XIX<sup>108</sup>, ademais não nos esqueçamos que **PC** é um livro sobre signos, logo está em curso antes de qualquer arqueologia, *uma arqueologia da própria linguagem*.

A assinalar que **Foucault (PC, p. 407)** provoca mais uma polêmica devido ao fato de atribuir a **Saussure** (referido antes, mesmo que brevemente, no capítulo III) certo apego à *epistémê* clássica, pois o linguista suíço teria escapado da “vocalização diacrônica da filologia” pretendendo restaurar “a relação da linguagem com a representação, disposto a reconstituir uma ‘semiologia’ que, à maneira da gramática geral, define o signo pela ligação entre duas idéias”<sup>109</sup>. Mais um descompasso de *epistémê* e Saussure, assim como Descartes se tornando um “clássico”... Mas afinal, aonde “isso” vai parar se até mesmo Marx foi “confinado” no século XIX?! Por ora deixemos em suspenso tais desconfortos até porque sabemos que outros inevitáveis estão no horizonte arqueológico e será mais produtivo avaliá-los em conjunto ao final do percurso, faremos isso.

Para fechar a nossa incursão no capítulo VIII, passemos ao último e decisivo tópico V – *A linguagem tornada objeto*, o qual possibilitará a introdução da

---

<sup>107</sup> (**Idem**, p. 389).

<sup>108</sup> Referimo-nos antes (à página 45, nota 88) aos quatro segmentos teóricos (ou teorias) responsáveis pela coordenação das formações discursivas no interior do quadro (ou quadrilátero) da linguagem da *epistémê* clássica, pois bem, eles (ou elas) se reestruturarão profundamente na *epistémê* moderna: da teoria da proposição ou do primado atribuído ao verbo *ser* para a *análise interior* da língua; da teoria da *articulação* ao estudo das *variações interiores* da língua; da teoria da *designação* à do *radical* e, da teoria da *derivação* à do *parentesco*. Para registrar as suas localizações em **PC**: capítulo IV – *Falar* (p. 128 – 163) e capítulo VIII – *Trabalho, vida, linguagem* (p. 408 – 409).

<sup>109</sup> Encontramos uma correção à possível má leitura foucaultiana de Saussure num texto de François Wahl, de 1968, publicado em 1970: Há uma *epistémê* estruturalista? In: \_\_\_\_\_. **Estruturalismo e filosofia**. Trad. por Alfredo Bosi. SP: Editora Cultrix, 1970. P. 15 – 107. Não consta na bibliografia. Aproveitamos a nota para registrar que menos do que a referida má leitura, a foucaultiana de Saussure, interessa-nos outra, a merleau-pontiana do linguista: a partir da inversão que Merleau - Ponty promove no primado saussuriano da língua (*langue*) sobre a fala (*parole*) em que resulta a “soberania do significante”, função a ser suspensa literalmente da ordem do discurso (FOUCAULT, **OD**, p. 51), pensamos nos aproximar da hipótese que abrimos (à página 43, nota 83) de que o capítulo *A prosa do mundo* é uma homenagem às avessas de Foucault para Merleau – Ponty. Reiterando aqui que chegaremos a esses apontamentos no 3º capítulo da nossa dissertação.

determinação arqueológica de que do retraimento das funções representativas da linguagem advirá o *lugar* no qual insidiosamente uma *antropologia* (em nada pragmática no sentido kantiano) se instalará a fim de atribuir ao *homem* o cargo de **gestor empírico - transcendental** daquele *espaço discursivo* deixado pela linguagem, que “adquire um ser próprio” na “passagem ontológica que o verbo *ser* assegurava entre falar e pensar” e assim, passa a ser “um objeto do conhecimento entre tantos outros.” <sup>110</sup>

Nesse topico, Foucault inicia os contornos do então **quadrilátero antropológico** e é importante que observemos que se se mantém um quadrilátero da linguagem na modernidade (e ele está lá, de fato desenhado no **ANEXO 1**), devemos reconhecer que em seu interior não é mais “o desenrolar imediato e espontâneo das representações” <sup>111</sup> a coordenar o engendramento entre as palavras e as coisas, entre o dizer e o ver, entre o falar e o pensar e enfim entre a linguagem e o que há para ser nomeado: o *a priori* histórico moderno modifica a ordem do **conhecimento** e assim, as próprias regras diante daquilo que se dispõe ao **saber**, sendo a **temporalidade** o seu incontornável índice.

E a partir do momento em que a **linguagem** não mais detém o controle dos discursos tendo em vista que ela mesma se torna objeto, **objeto da filologia**, sobre ela incidirá “o reflorescimento muito acentuado, no século XIX, de todas as **técnicas da exegese**”<sup>112</sup>, das quais se sobressaem **a interpretação e a formalização** e como dirá Foucault, “na verdade não conhecemos outras”:

Trata-se, de fato, de duas técnicas correlativas, cujo solo comum de possibilidade é formado pelo ser da linguagem, tal como se constitui no limiar da idade moderna. [...]. Era necessário, ou torná-la transparente às formas de conhecimento, ou entranhá-las nos conteúdos do inconsciente. Isso explica bem **a dupla marcha do século XIX em direção ao formalismo do pensamento e à descoberta do inconsciente** – em direção a Roussel e a Freud. E explica também **as tentações para inclinar uma para a outra e entrecruzar essas duas direções**: tentativa por trazer à luz, por exemplo, as formas puras que, antes de qualquer conteúdo, se impõem ao nosso inconsciente; ou ainda esforço para chegar até nosso discurso o solo da experiência, o sentido do ser, o horizonte vivido de todos os conhecimentos. **O estruturalismo e a fenomenologia** encontram aqui,

<sup>110</sup> (FOUCAULT, **PC**, 409 – 410).

<sup>111</sup> (**Idem**, p. 409).

<sup>112</sup> (**Idem**, p. 412 – grifos nossos).

com sua disposição própria, o espaço geral que define seu *lugar-comum*. (*Idem*, p. 414 – 415 - grifos nossos).<sup>113</sup>

Da citação acima, a relevar o mútuo desafio lançado pela filologia às ciências humanas (“representadas” na citação pelo estruturalismo/ via formalismo) e à filosofia (claramente encabeçada pela fenomenologia/ via interpretação): do enigma da palavra (os jogos lingüísticos de Roussel) ao insondável da consciência (o inconsciente freudiano), eis a linguagem num nivelamento compensatório de teor crítico, mas que através das duas ramificações e devido mesmo à proximidade com a nossa contemporaneidade não permite “que possamos dizer sequer que ela prescreve uma simples escolha ou que nos convida a optar entre o passado que acreditava no **sentido** e o presente (o futuro) que descobriu o **significante**.”<sup>114</sup>. No entanto, por outro lado esse *lugar-comum* às indagações acerca da linguagem tornada objeto, o *espaço filológico*, possibilita (e estamos exatamente ao final do capítulo) a emergência da **literatura** como “contestação da filologia (de que é, no entanto, a figura gêmea): a literatura reconduz a linguagem da gramática ao desnudado poder de falar, e lá encontra o *ser selvagem* e imperioso das palavras. [...] numa intransitividade radical;”<sup>115</sup>. Até o final de **PC**, Foucault expressará a sua aposta arqueológica n’ “o *retorno da linguagem*” (1º tópico do capítulo seguinte), sendo que a literatura nele (nesse retorno) se engaja ativamente, pois se por um lado ela é uma dispersão que “alhures, sob uma forma independente, de difícil acesso, dobrada sobre o enigma de seu nascimento e inteiramente referida ao ato puro de escrever.”<sup>116</sup>, por outro ela detém uma irrefreável força transgressiva que a orienta e a impulsiona para o referido engajamento.

E como não lembrar que já na **HL** Foucault estava imbuído da elucidação e da promoção da escrita literária e assim do *espaço literário*? Lá, não somente escritores e poetas, como também pintores e músicos, numa produtividade alucinante de signos em diferentes suportes materiais, expuseram suas experiências

<sup>113</sup> Abrimos a presente nota para sugerir a consulta do quadro sinóptico (**ANEXO1**) novamente agora, assim como fizemos antes (na citação da página 47, que remete à nota 93) para a 1ª parte de **PC**. No desenho do século XIX, é possível constatar no campo filosófico, a clara oposição entre a formalização (ontologia e lógica apofântica) e a interpretação (o sentido e a história).

<sup>114</sup> (*Idem*, p. 414 – grifos nossos).

<sup>115</sup> (*Idem*, p. 415 – 416 – itálico nosso).

<sup>116</sup> (*Idem*, p. 415).

de transgressão d'*o círculo antropológico*: filólogos às avessas, libertinos libertários, portadores de paletas incompreensíveis, Hölderlin, Nerval, Sade, Goya, Nietzsche, Van Gogh, Artaud,... ; homens desatinados que através do *impensado* da loucura (o *Outro* da Razão) proferiram, pintaram e musicaram a *verdade* do homem, mas que a despeito de terem enlouquecido, na visada arqueológica de **PC** manifestam a linguagem, lá “onde ela não pode ter nem sonoridade, nem interlocutor, onde nada mais tem a dizer senão a si própria, nada mais a fazer senão cintilar no esplendor do seu ser.” <sup>117</sup> Expressamos antes <sup>118</sup> o genuíno interesse de Foucault pelo campo da não filosofia, o qual e no período arqueológico se deteve na literatura dita “maldita”, na escrita daqueles que mergulhando nos temas interditos do desejo, da sexualidade, da loucura e da morte, ofereciam a outra face da finitude, a “do pensamento impensável” <sup>119</sup> e com ela, através dessa “outra face”, a inegável amostra do esmorecimento do sujeito compreendido como índice ou indicador de uma consciência falante que teria absoluto controle do que vê e diz, a despeito das “mazelas” incompreensíveis, porém contundentes, de um impensado que nasceu incontornavelmente junto a ela. Se se quer falar em *Verdade*, a bem da *verdade*, as coisas e as palavras não são bem assim, eis o que é preciso ser reconhecido através do *ser da literatura*.

Finalizamos a nossa inspeção no capítulo VIII, transcrevendo partes do importante texto que Foucault dedicou a **Bataille (1897 – 1962)**, *Prefácio à Transgressão* (1963), no qual fica patente a aposta do nosso autor nesse dizer que, dando voz aos *Outros* da Razão, concede-lhes uma existência que não se admitirá mais como inaudita, devido ao seu caráter pretensamente insondável, o que consequentemente dramatiza a exposição da ferida narcísica das filosofias da consciência, afinal:

**Sob todas essas figuras diferentes**, como é então possível esse pensamento que se designa apressadamente como ‘filosofia do erotismo’, mas no qual seria necessário reconhecer (o que é menos e muito mais) uma experiência essencial à nossa cultura desde Kant e Sade – **uma experiência da finitude e do ser, do limite e da transgressão?** Qual é o espaço próprio desse pensamento e que linguagem pode ele se dar? Sem dúvida, ele não tem seu modelo, seu fundamento, o próprio tesouro do seu

---

<sup>117</sup> (**Idem**, p. 416).

<sup>118</sup> Nas páginas 26 e 42-43.

<sup>119</sup> (FOUCAULT, **PC**, p. 532).

vocabulário em nenhum discurso já pronunciado. **Seria de grande ajuda dizer, por analogia, que seria necessário encontrar para o transgressivo uma linguagem que seria o que a dialética foi para a contradição? Mais vale, sem dúvida, tentar falar dessa experiência e fazê-la falar no próprio vazio da ausência de sua linguagem, lá onde precisamente as palavras lhe faltam, onde o sujeito que fala chega ao desfalecimento**, onde o espetáculo oscila no olho transtornado. [...]. **A idade dos comentários à qual pertencemos**, essa renovação histórica, da qual parece que nós não podemos escapar, não indica a velocidade de nossa linguagem em um campo que não tem mais objeto filosófico novo, e que é preciso passar sem cessar com um olhar esquecido e sempre renovado, **mas é muito melhor a dificuldade, o mutismo profundo de uma linguagem filosófica que a mudança de seu domínio expulsou de seu elemento natural, de sua dialética originária**. Não é por ter perdido seu objeto próprio ou o frescor de sua experiência, mas por ter sido subitamente despojada de uma linguagem que lhe é historicamente ‘natural’ que **a filosofia de nossos dias se mostra como um deserto múltiplo**: não o fim da filosofia, mas filosofia que só pode recuperar a palavra e retratar-se nela a não ser nas/pelas bordas dos seus limites; em uma metalinguagem purificada ou na densidade de palavras encerradas em sua noite, em sua verdade cega. [...]. **A derrocada da subjetividade filosófica**, sua dispersão no interior de uma linguagem que a espolia, mas a multiplica no espaço de sua lacuna, é provavelmente uma das estruturas fundamentais do pensamento contemporâneo. [...]. **Essa fratura do sujeito filosófico [...], essa desaparecimento do sujeito filosofante, [...]. Linguagem não dialética do limite que só se desenvolve na transgressão daquele que a fala**. (FOUCAULT, *DEI*, p. 268 – 272 – grifos nossos).

O ser do ser da literatura não é dialetizável, a astúcia da razão não o alcança, ele resiste a ela: esse é ponto, a aposta e enfim o diagnóstico de que o **falante sujeito filosofante** se cala no *espaço literário*; nele, a linguagem transgride a finitude que, ademais e efetivamente, não lhe interessa, ela a desqualifica. Não há interlocução (se se preferir, intersubjetividade) possível.

Outro texto também importante e que igualmente aborda **o tema do retorno da linguagem** no século XIX, é *Nietzsche, Freud, Marx* (1967), resultado da participação de Foucault em uma mesa redonda ocorrida por ocasião do **Colóquio de Royaumont (1964)** para uma nova edição sobre Nietzsche<sup>120</sup>. Nele observamos com bastante nitidez que o nosso autor já está com **PC** em mãos, considerando-se a leitura que oferece das etiquetas das formações discursivas as quais levou ao encontro. Isso nos remete à digressão que empreendemos no início de nosso estudo e assim, ao fato de que Foucault foi mesmo obstinado em sua **busca arqueológica** por provas que pudessem legitimar o seu divórcio da fenomenologia: tratou – se de um teste de anúncio pungente para escapar de Hegel, para escapar dos 3H e de seus epígonos franceses através das marteladas de Nietzsche, da

<sup>120</sup> Texto ao qual já nos referimos, à página 17, nota 20.

“humilhação psicológica” impingida por Freud à consciência humana e da presença de um Marx essencialmente histórico e não ideológico, o que muda radicalmente o entorno de qualquer debate “sério”.

Mas do que nos interessa sublinhar do texto e que se refere como dissemos, aos dados arqueológicos do retorno da linguagem no século XIX, gostaríamos de ressaltar justamente o seu prisma mais pragmático e não tão “apaixonado” quanto o ser da literatura verificado no texto referido a Bataille, salientando que já em 1964, Foucault tem o diagnóstico preciso de que o **tema/ problema da linguagem** para a nossa (ainda) modernidade persiste, como uma condenação (a condenação ao/ do sentido) e isso, quer se aceite ou não que a abordagem fenomenológica tenha perdido o seu encaixe. Para tanto, segue a longa, mas necessária citação:

[...], o século XIX e, muito singularmente, **Marx, Nietzsche e Freud** nos põem diante de uma nova possibilidade de interpretações: eles **fundaram novamente a possibilidade de uma hermenêutica**. [...]. Eles não deram um sentido novo a coisas que não tinham sentido. Na realidade, **eles mudaram a natureza do signo** e modificaram a maneira pela qual o signo em geral podia ser interpretado. [...], a interpretação finalmente se tornou uma tarefa infinita. [...], inconclusão da interpretação, [...]: **se a interpretação nunca pode se concluir, é muito simplesmente porque nada há a interpretar**. Nada há de absolutamente primeiro a interpretar, pois no fundo tudo já é interpretação; cada signo é nele mesmo não a coisa que se oferece à interpretação, mas interpretação de outros signos. [...]. **O signo, adquirindo essa nova função de recobrimento da interpretação, perde seu ser simples de significante que possuía ainda na época do Renascimento**, [...]. **A morte da interpretação** é acreditar que há signos, signos que existem primeiramente, originalmente, realmente, como marcas coerentes, pertinentes e sistemáticas. **A vida da interpretação**, pelo contrário, é acreditar que só há interpretações. Parece-me que é preciso compreender uma coisa que muitos de nossos contemporâneos esquecem, que **a hermenêutica e a semiologia são dois inimigos implacáveis. Uma hermenêutica que se restringe de fato a uma semiologia** crê na existência absoluta dos signos: ela abandona a violência, o inacabado, a infinitude das interpretações, para fazer reinar o terror do índice e suspeitar da linguagem. Reconhecemos **aqui o marxismo, após Marx. Ao contrário, uma hermenêutica envolvida consigo mesma** ingressa no domínio das linguagens que incessantemente se envolvem, essa região intermediária entre a loucura e a pura linguagem. É ali que **reconhecemos Nietzsche**. (DEI, p. 594 – 602 – grifos nossos).

Foucault, e já de modo arqueológico, está nos dizendo que não é possível voltar à *epistémê* clássica como um recurso para barrar o imperioso e irrevogável “tempo da interpretação” (para o bem e para o mal dessa constatação), ademais não apenas não mais o “tempo dos signos”, como também não mais o “tempo da dialética”: **a soberania do significante** (tópico antifenomenológico direcionado a

Merleau – Ponty, conforme sugestionamos antes)<sup>121</sup> e assim, a autoridade do sujeito falante não se sustenta diante das linguagens inapreensíveis a uma teoria do sujeito constitutivo, a visadas descritivas que intentam “intuitivamente” nomeá-las. Buscar amparar uma semiologia numa hermenêutica de tipo fenomenológico é um duplo fracasso, acentuando-se o de viés dialético, afinal não há o que ser (re) conciliado, não há uma teleologia em curso, não há origem e não há fim, não há percurso e então “finalmente” há a comprovação de que não há nada “nas costas” da consciência<sup>122</sup>: uma metafísica da identidade, do *Mesmo* não pode esconder a “física” da alteridade, do *Outro*, afinal uma e outra nasceram juntas, lado a lado. Duríssimo golpe, triplamente qualificado às filosofias narcísicas da consciência.

Um adendo importante antes de prosseguirmos aos dois últimos e decisivos capítulos de **PC**: no início do texto sobre Bataille, Foucault associa os transgressores e assim os escritos “malditos” de Sade ao tema nietzschiano da morte de Deus ao qual se agrega, desde lá, no entanto e mais vigorosamente em **PC**, o tema da morte do homem, seu assassino<sup>123</sup>: o desfalecimento do sujeito falante nada mais sendo, portanto, que a colocação na pauta filosófica do **tema do esgotamento do Cogito enquanto instância detentora da verdade linguageira do homem**; Foucault esteve em solo clássico para iniciar essa discussão e, na esteira de Nietzsche, ao trazê-la até a modernidade para a acareação do ser do homem que se diz com o ser da literatura que o desdiz, comprova que o *sujeito falante* seja lá no espectro de uma **finitude negativa**, seja aqui no de uma **finitude**

---

<sup>121</sup> (nota 109).

<sup>122</sup> “A ideia de que a consciência tem sempre algo ‘nas costas’ é de Hegel, que se utiliza frequentemente dessa pitoresca expressão, especialmente na *Fenomenologia do Espírito*.” (SIEMEK, 2001, p. 200).

<sup>123</sup> No final de **PC**, ao tema da morte de Deus em Nietzsche (*Gaia Ciência*, 1882), Foucault sugestiona a adição do tema da morte do homem, nos seguintes termos: “Em nossos dias, e ainda aí Nietzsche indica de longe o ponto de inflexão, não é tanto a ausência ou a morte de Deus que é afirmada, mas sim o fim do homem (este tênue, este imperceptível desnível, este recuo na forma da identidade que fazem com que a finitude do homem se tenha tornado o seu fim); **descobre-se então que a morte de Deus e o último homem estão vinculados**: não é acaso o último homem que anuncia ter matado Deus, colocando assim sua linguagem, seu pensamento, seu riso no espaço do Deus já morto, mas também se apresentando como aquele que matou Deus e cuja existência envolve a liberdade e a decisão deste assassinio? Assim, o último homem é ao mesmo tempo mais velho e mais novo que a morte de Deus; **uma vez que matou Deus é ele mesmo que deve responder por sua própria finitude**; mas, **uma vez que é na morte de Deus que ele fala, pensa e existe, seu próprio assassinato está condenado a morrer**; **deuses novos, os mesmos, já avolumam o Oceano futuro; o homem vai desaparecer.**” (FOUCAULT, **PC**, p. 533 – 534- grifos nossos)

**positiva**, esteve apenas relatando na superfície dos seus discursos, os traços balbuciantes de sua “passagem” irrisória da *epistémê* clássica à moderna<sup>124</sup>, pois segundo tão bem registra **Lebrun (2006 b, p.342 – 343 – grifos nossos)**:

É verdade que a Terceira Meditação me recorda que ‘não sou o autor de meu nascimento e de minha existência’. Mas, no âmago dessa existência, ainda há enorme lista das coisas de que não sou autor: a língua que falo, a sexualidade que me coube, as relações de produção que me tomam, etc. Ora, nestes temas, **o pensamento clássico apenas poderia identificar outras tantas formas de minha posição de inferioridade perante o infinito – sinais suplementares de uma situação humilhante, é certo, porém ainda assim invenjável na ordem da Criação.** Nada, em todo caso, que indique que algo contesta, ameaça o pensamento no seu próprio interior. Uma tal eventualidade cuida Descartes de descartar desde o início: ‘Nunca se pode excluir que o *homem* enlouqueça, porém o *pensamento*, enquanto exercício da soberania de um sujeito que atende ao dever de perceber o que é verdadeiro, não pode ser insensato’ [Lebrun apud **HL**, edição brasileira, p. 47]. **Será preciso aguardar o *homem da epistémê moderna* – ou melhor, ‘a figura nova’ que recebeu ‘esse velho nome’ [Lebrun apud **PC**, p.449]– para que a Finitude não seja mais pensada como um território cujos limites posso traçar, mas sim entrevista como a própria sombra do homem, como uma opacidade originária que nenhum exercício da consciência de si jamais poderá dissipar. É dessa ‘experiência’ que brota a analítica moderna da Finitude.**

Justamente a partir do capítulo seguinte, Foucault passa a avaliar o “comportamento” da **figura da finitude positiva na analítica da finitude**, a qual sofrerá uma inflexão curiosa, pois muito embora permaneça positiva porque integra a nossa (ainda) modernidade, por outro lado e devido à abertura do campo transcendental, passará a requerer, por assim dizer, mais do que ela havia prescrito àquele “velho nome”, ao homem. E se já anunciamos dois dos três momentos antifenomenológicos de **PC** como estando presentes no capítulo III – *Representar* (1ª tese antifenomenológica) e no capítulo VII – *Os limites da representação* (2ª tese antifenomenológica) é chegado o momento do capítulo XIX – *O homem e seus duplos* e com ele, o anúncio da **3ª tese antifenomenológica**: aqui acompanharemos as desventuras de Husserl e de seus epígonos tacitamente evocados, Heidegger, Merleau – Ponty e Sartre, em suas apreensões do homem (e obrigatoriamente de seus duplos) num esclarecimento de que era mesmo inevitável a ocorrência de tais assimilações revestidas de “arrojos metafísicos”, a despeito dos esforços em fazê-las

<sup>124</sup> O termo “passagem” está entre aspas em função de que o homem, em termos arqueológicos, não estava posto na *epistémê* clássica, anúncio feito já no prefácio ao lermos “que o homem não passa de uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos, uma simples dobra de nosso saber” (FOUCAULT, **PC**, XXI).



não parecer “metafísicas medidas pelas finitudes humanas” <sup>125</sup>. Passemos então à finalização donosso sobrevôo sobre **PC**.

Nos dois primeiros tópicos do capítulo IX, I – *O retorno da linguagem* e II – *O lugar do rei*, como numa tomada de impulso para o que ainda precisa ser antifenomenologicamente dito, Foucault faz um breve e condensado balanço do que mais veementemente dispôs antes. No 1º tópico, repõe a crítica à (no mínimo) negligente visada husserliana no apontamento de que o saber clássico esteve voltado privilegiadamente à mecanização da natureza (desde Galileu e Descartes e, como veremos em nosso 3º capítulo, todo o esforço de Foucault na 1ª parte de **PC** se concentrará na quebra arqueológica desse “mito” da tradição), sendo racionalista de pronto, ademais um pensamento que seria moderno e não clássico, mesmo que todo o seu funcionamento estivesse ocorrendo sob a égide do ordenamento entre as palavras e as coisas, entre as palavras e as representações, entre as palavras e o “quadricular espontaneamente o conhecimento das coisas.” <sup>126</sup>. Ainda aqui (no 1º tópico) e já na modernidade, Foucault ressalta o papel da linguagem destacada da representação e assim tornada objeto para a filologia, apreendida em seus aspectos formais ou passíveis de interpretação e que, dispersa “impõe à linguagem, se não um privilégio, ao menos um destino que parece singular quando comparado ao do trabalho ou da vida” <sup>127</sup>: nosso autor faz aqui uma importante ponderação, tendo em vista que ressalta a “atenção marginal” prestada pela reflexão filosófica à linguagem, advinda (quem sabe?) da dificuldade que ela impunha frente às apreensões mais facilitadas relativas à “produção” e ao “enigma da vida”; menos flexível e mais compacta em seus “conteúdos silenciosos”, a linguagem para a filosofia a partir do “espaço filosófico – filológico que Nietzsche abriu para nós” <sup>128</sup>, traria (assim pensamos poder dizer) **o estigma do fracasso ou do insucesso** (se quisermos ser menos severos) **de uma fenomenologia da linguagem**, pois

O fracionamento da linguagem, contemporâneo de sua passagem à objetividade filológica, seria, então, apenas a consequência mais recentemente visível (porque a mais secreta e a mais fundamental) da

---

<sup>125</sup>(FOUCAULT, **PC**, p. 437).

<sup>126</sup> (**Idem**, p. 419).

<sup>127</sup> (**Idem**, p. 419).

<sup>128</sup> (**Idem**, p. 420).

ruptura da ordem clássica; esforçando-nos por dominar essa quebra e fazer aparecer a linguagem por inteiro, levaríamos a seu termo o que se passou antes de nós e sem nós, por volta do fim do século XVIII. Mas que seria, pois, esse acabamento? **Pretendendo reconstituir a unidade perdida da linguagem, estar-se-ia indo até o fim de um pensamento que é do século XIX, ou não se estaria indo em direção a formas que já são incompatíveis com ele?** A dispersão da linguagem está ligada, com efeito, de um modo fundamental, a esse acontecimento arqueológico que se pode designar pelo desaparecimento do Discurso. Reencontrar num espaço único o grande jogo da linguagem tanto poderia ser dar um salto decisivo para uma forma inteiramente nova de pensamento quanto fechar sobre si mesmo um modo de saber constituído no século precedente. (*Idem*, p. 422 – 423 – grifos nossos).

Parece-nos que aqui Foucault está arrematando os pontos alinhavados no início de **PC** relativamente à prosa de um mundo inacabado e indefinidamente aberto a uma fenomenologia da linguagem que teria por tarefa fazê-lo falar a fim de descrevê-lo “para nós”. Reafirmamos que na 2ª parte de nosso estudo, no tópico aberto a Merleau – Ponty é nossa intenção se não discutir ao menos apresentar tal possibilidade de inferência. Prossigamos.

No 2º tópico, Foucault novamente repõe os termos da arqueologia em curso e assim, ao lembrar-nos que se trata de *uma arqueologia das ciências humanas*, reitera que o “velho nome” homem, ainda não foi devidamente apresentado, afinal

**Antes do fim do século XVIII, o homem não existia.** Não mais que a potência da vida, a fecundidade do trabalho ou a espessura histórica da linguagem. [...]. Certamente poder-se-ia dizer que agramática geral, a história natural, a análise das riquezas eram, num certo sentido, maneiras de reconhecer o homem, mas é preciso discernir. Sem dúvida as ciências naturais trataram do homem como de uma espécie ou de um gênero: a discussão sobre o problema das raças, no século XVIII, o testemunha. A gramática e a economia, por outro lado, utilizavam noções como as de necessidade, de desejo, ou de memória e de imaginação. Mas **não havia consciência epistemológica do homem como tal.** (*Idem*, p. 425 – grifos nossos).

Justamente sobre essa “consciência epistemológica do homem” se encarregarão os dois últimos capítulos de **PC**: o presente, relativamente à “conscientização” pela **analítica da finitude** (via filosófica e mais precisamente, via fenomenológica) e no capítulo seguinte, propriamente pelas ciências humanas que, incumbidas da validação “científica” do objeto-homem, atrairão a reflexão filosófica ao seu não – lugar no **triédrico dos saberes**, em cujo desenho tal objeto perigoso circula acarretando perigo às investidas em direção ao seu entorno, nosso próximo

passo a ser vislumbrado, tendo em vista que trataremos da analítica da finitude na 2ª parte de nosso estudo.<sup>129</sup>

Enfim, é chegado o fim do percurso de **PC**, o momento em que de algum modo concederemos a *uma arqueologia das ciências humanas* o aval de uma pesquisa válida, e assim com relação à questão levantada por **Noto (vide página 36)** quanto ao estatuto do livro, questão que foi sondada, mas ainda não respondida satisfatoriamente por nós, eis aqui a nossa ocasião para isso.

O capítulo X – *As ciências humanas* é composto por 6 (seis) tópicos curtos e bastante condensados, de maneira que chama mesmo a atenção do leitor esse pouco conteúdo, por assim dizer, tanto mais com relação aos demais capítulos, todos generosamente densos, repletos de referências (o que o índice onomástico vem corroborar) e bastante amarrados. Retomemos daqui.

Acompanhamos a arqueologia de duas tríades de saberes empíricos no percurso de duas *epistémês*, a clássica e a moderna e, assim, assistimos as suas adaptações aos *a priori* históricos que comandavam as formações discursivas de cada uma delas: para *uma arqueologia das ciências humanas* as referidas arqueologias foram determinantes tendo em vista que o advento da sua emergência histórica, em verdade “um acontecimento na ordem do saber [...] foi contemporâneo e do mesmo veio que a biologia, a economia e a filologia”<sup>130</sup>; isso significa que **o modo de ser do homem** integra um conjunto de discursos, muito embora de um modo bastante particular, residindo aí a razão propriamente dita para uma arqueologia das ciências do homem, pois afinal **o que é (isso) o homem?**

Inevitavelmente somos conduzidos à nossa inspeção na **TC** e, muito embora nela a indagação foucaultiana estivesse interessada em saber “qual foi o coeficiente de estabilidade da *Antropologia* em relação ao empreendimento crítico”<sup>131</sup>, e assim se tratou da defesa de uma tese, lá também (bem como aqui em **PC**, conforme averiguaremos na 2ª parte de nosso estudo) os termos da colocação sobre a

---

<sup>129</sup> Abrimos a presente nota para anunciar que os tópicos III – *A analítica da finitude*, IV – *O empírico e o transcendental*, V – *O ‘cogito’ e o impensado*, VI – *O recuo e o retorno da origem*, VII – *O discurso e o ser do homem* e o VIII – *o sono antropológico*, que agregados perfazem **o conjunto crítico para a elucidação da 3ª tese antifenomenológica** - a que determinará a fenomenologia como “filha do seu tempo”, será apresentada junto às demais teses, na 2ª parte de nosso estudo.

<sup>130</sup> (FOUCAULT, **PC**, p. 477).

<sup>131</sup> (FOUCAULT, 2011, p. 17).

questão do homem são claramente pragmáticos, não obstante a suspeita de que o caráter transcendental pairava sobre ela como uma sombra indissipável, o que de fato se confirmou na analítica da finitude pelas metafísicas da finitude: apreensões que ao assumirem o risco de não manter a separação prescrita por Kant entre o empírico e o transcendental, acabaram por duplicar o caráter *originário*, finito ou empírico do homem, fazendo-o “funcionar como **misto impuro** e não refletido na economia interna da filosofia” <sup>132</sup>; o que da mesma forma ocorreu com as ciências humanas, tendo em vista que elas também promoveram a duplicação do homem. Perscrutemos então o homem duplicado das ciências humanas, considerando que “o homem e seus duplos” da fenomenologia ou a predestinada assunção d’*O metafísico no homem*<sup>133</sup> terá a sua ocasião para ser comunicada logo mais em nosso estudo.

É através da composição do que seria factível a um conjunto de discursos imbuídos da determinação de constituírem algo como “ciências humanas” que Foucault expressa todo o alcance (e a ambição) de sua leitura da teoria da representação e, nele, o modo através do qual é operada a duplicação do homem por tais ciências, modo perfeitamente capturado e exposto por **Portocarrero (2009, p. 150 – 151 – grifos nossos)**

A representação é analisada por Foucault de uma maneira bastante original. Ele rejeita os estudos até então desenvolvidos na linha da teoria do conhecimento ou da metafísica, bem como na linha da história das ideias ou das ciências, evidenciado o esforço da arqueologia em escapar de uma filosofia do sujeito ou da consciência. [...], o que está em jogo na arqueologia é um conjunto de análises sobre a constituição dos saberes sobre o homem na modernidade, em consonância com os quais se formam diversos saberes específicos que interessam a Foucault. **A questão da representação apresenta-se, então, como uma valiosa chave de interpretação das condições de possibilidade do pensamento na modernidade**, na medida em que Foucault o compreende como uma crítica da própria condição de ‘Representar’ [referência ao capítulo III de **PC**], explicando as singularidades de cada epistémê – a da Renascença, a da época clássica e da época moderna, [...]. Tal questão parece-me de fundamental importância para as análises histórico-filosóficas [...]. **Isto poque, para Foucault, por um lado, a representação é uma categoria que configura o espaço geral do saber na época clássica, por outro, as**

<sup>132</sup> (**Idem**, p. 95 – grifos nossos).

<sup>133</sup> Em itálico, referência ao título do texto de Merleau – Ponty, de 1947 – publicado em *Sens et non-sens* (1948) e de cujo conteúdo ele retomará o essencial em 1951, para um de seus cursos ministrados na Sorbonne, *As ciências do homem e a fenomenologia*. A assinalar que por três anos (entre 1947 e 1952), Foucault acompanhou os cursos de Merleau – Ponty.

**sínteses objetivas das ciências empíricas e a analítica da finitude escapam do primado da representação na modernidade, mas não a abandonam completamente, porque, embora não a tomem mais como fundamento do saber a tomam como seu objeto.**

Estabelecidos os não abandonos completos da representação por parte das ciências empíricas e da analítica da finitude para a acomodação das suas sínteses objetivas em seus domínios epistemológicos, claro está que duplicações estão em curso, tendo em conta que **o homem**, criador e criatura de um domínio ainda não delineado, mas prestes a sê-lo, “está, ao mesmo tempo, **no fundamento de todas as positivities**, e presente, de uma forma que não se pode sequer dizer privilegiada, **no elemento das coisas empíricas**”<sup>134</sup>: portanto, a “ideia” das ciências humanas está colocada, no entanto é preciso de algum modo determinar como se organizaria esse campo discursivo frente à fragmentação ou à explosão propriamente dita do campo epistemológico (outrora homogêneo), ocorrida a partir do século XIX. E eis que surge a figura do **triedro dos saberes**<sup>135</sup>, “espaço volumoso e aberto segundo três dimensões”<sup>136</sup>, diante do qual por ironia do destino “humano, demasiado humano”, aquela “ideia” literalmente não tem espaço e se de algum modo possui, isso ocorre de modo nebuloso. Visualizemos esse drama epistemológico, através de **Castro (2014)**:

Uma de suas dimensões é ocupada pelas ciências empíricas; outra, pelas matemáticas e as ciências exatas [ciências dedutivas]; e a terceira, pela analítica filosófica da finitude. Na intersecção das ciências empíricas com as exatas, encontramos a aplicação dos modelos matemáticos aos fenômenos qualitativos da vida, do trabalho e da linguagem. Na intersecção das matemáticas com a filosofia, todos os intentos dos formalismos modernos. E, finalmente, na intersecção das ciências empíricas com a filosofia, as ciências humanas. (CASTRO, 2014, p. 62).

<sup>134</sup> (FOUCAULT, **PC**, p. 475 – grifos nossos).

<sup>135</sup> **Guedez (1977, p. 47)** relata a não ocasionalidade entre o perfazimento de tal figura e a também figura triangular antevista por Nietzsche: “A imagem do triedro não tem unicamente um valor demonstrativo: ela é o signo de uma continuidade entre Nietzsche e Michel Foucault. Com efeito, assim como Nietzsche que evoca em *O Nascimento da tragédia* (1872) a ‘pirâmide do saber’, Michel Foucault parte do fato de que a ciência se tornou na idade moderna um sistema independente que se constrói fora do homem. Gaston Bachelard diz mais ou menos isso, impressionado pela ‘artificialidade’ de um saber que se desenvolve de certa forma por autogênese [referência ao livro *A Formação do espírito científico* (1938)]”.

<sup>136</sup> (FOUCAULT, **PC**, p. 479).

Da intersecção que nos interessa estimar, Foucault discrimina o papel inicialmente passivo das ciências humanas no tocante às suas relações com as ciências empíricas e com a filosofia: das primeiras recebe os modelos constitutivos aos pares, que desempenharão “o papel de ‘categorias’” <sup>137</sup> (**da biologia**, função e norma; **da economia**, conflito e regra **e da linguagem**, significação e sistema) e, da segunda, a subjetividade; a passividade se dá então, através dessa visita às referidas dimensões do triedro, afinal as ciências humanas estão sendo até aqui apenas um meio de transporte para a comunicação discursiva entre ambas as dimensões, o que passa a mudar no momento em que as ciências humanas requerem um papel ativo na organização do campo firmado pelo triedro. Eis aqui o crucial a ser examinado, ao que Foucault se dedica determinantemente.

A atividade efetiva das ciências humanas ocorre segundo **Foucault (PC)** quando elas passam a se ocupar, não do homem, mas de uma análise conjunta e estendida do que é o homem “em sua positividade (ser que vive, trabalha, fala) e [do que] permite a esse mesmo ser saber (ou buscar saber) o que é a vida, em que consistem a essência do trabalho e suas leis, e de que modo ele pode falar” <sup>138</sup>, ou seja, sua atividade advém da reduplicação operada “na exterioridade do conhecimento” <sup>139</sup> e, já sabemos, através da representação, em verdade, seu objeto. Justamente e em consonância ao que foi especificado mais acima por Portocarrero, **Gros (2012)** acrescenta que:

[...] as filosofias da finitude tentam refletir por si mesmas, e no elemento do *fundamental*, a finitude constituinte. De outro lado, os saberes positivos do homem que trabalha, vive e fala se alargam em ciências lingüísticas, econômicas e fisiológicas que tratam como tantos outros elementos empíricos e suscetíveis de uma aproximação e de uma sistematização positiva, as trocas sociais, os processos biológicos, os sistemas de signos. A posição das *ciências do homem* para Foucault (as sociologias, as psicologias, etc) é de *estarem suspenso* entre essas duas dimensões teóricas, de ocupar o *vazio* que as separa. **A tarefa das ciências humanas consiste efetivamente em relacionar os elementos positivos das ciências econômicas, fisiológicas e lingüísticas à finitude que os apóiam ou os produzem ('o homem').** E [maíscula por nossa] essa remissão para Foucault se opera na velha dimensão da representação. [...] Compreende-se em que as ciências humanas constituem para Foucault uma visada profundamente ambígua e problemática. **Elas intentam retomar os mecanismos positivos da troca de riquezas, dos**

---

<sup>137</sup> (**Idem**, p. 493).

<sup>138</sup> (**Idem**, p. 488 – grifo nosso).

<sup>139</sup> (**Idem**, p. 489).

funcionamentos orgânicos, dos sistemas de signos para mostrar como eles podem funcionar para e pelo 'homem'. Assim elas os deslocam para a estrutura da finitude fundamental que dissolve todos os dados positivos, tornando inconsistente e vã toda a objetividade natural. [...]. E essa pretensão [de cientificidade] se afirma curiosamente através do recurso à noção clássica (e ultrapassada) de representação: **as ciências humanas se dão por objeto a representação a partir da qual as determinações naturais (analisadas em si mesmas pelas ciências constituídas e independentes) começam a valer para uma finitude humana (estudada, ela mesma em uma filosofia do fundamental)**. As ciências humanas aparecem então [...] como um exercício intelectual perigoso: as ciências humanas, nessa situação assinalada por Foucault, são essencialmente capengas.<sup>140</sup>

Chegando ao tópico III – *Os três modelos*, Foucault (PC, p. 496 - 497) esquematiza o domínio coberto pelas ciências humanas através de uma “região psicológica”, uma “sociológica” e uma voltada aos estudos das literaturas e dos mitos, respectivamente, “o reino do modelo biológico”, o do “modelo econômico” e o do “modelo filológico e lingüístico”. Tais “reinos” estão capacitados a retrair “toda a história das ciências humanas desde o século XIX”, o que, se por um lado revela certa monotonia epistemológica (e não “um defeito de método”), por outro, expõe talvez a verdadeira intenção foucaultiana, qual seja a reposição em cena do **tema da representação**, iniciado na 1ª parte de PC e que aqui na modernidade e para as ciências humanas, afora o que já expusemos, as aproximará do **problema do inconsciente** (também presente para a fenomenologia): e isso, além de constituir um problema, não é em si nada monótono pelo o que ainda suscita e conclama, dentro e como estamos acompanhando, também fora da filosofia.

Para situar o problema do inconsciente para as ciências humanas, Foucault parte das duas vertentes históricas anteriores à psicanálise, o positivismo e o marxismo<sup>141</sup>, cujas formações discursivas tornam manifestos os primeiros termos das “categorias” apreendidas, respectivamente dos modelos biológico e do econômico, as de função e de conflito, que asseguram “a análise em estilo de continuidade”. A psicanálise, por sua vez e diante do modelo filológico e lingüístico que oferta - lhe as “categorias” de significação e de sistema, promove um desvio naquele estilo de análise, em função de deter – se ao segundo termo do binômio, a noção de sistema, o que acarreta a aproximação dos **temas/problemas da**

<sup>140</sup> Gross (2012, p. 45 - 46 – tradução e grifos nossos).

<sup>141</sup> Anterioridade historiográfica, considerando – se, como Foucault (PC, p. 497) mesmo diz, que “Freud vem após Comte e Marx”.

**representação e do inconsciente**, avizinhamo que interessa a Foucault, emblematizar, considerando – se que:

**A análise das discontinuidades**, ao contrário, procura antes **fazer surgir a coerência interna dos sistemas significantes**, a especificidade dos conjuntos de regras e o caráter de decisão que elas assumem em relação ao que deve ser regulado, **a emergência da norma acima das oscilações funcionais**. [...], essa passagem para o ponto de vista da norma, da regra e do sistema nos aproxima de um problema que foi deixado em suspenso: **o papel da representação nas ciências humanas**. Já podia parecer bem contestável encerrar estas últimas (para opô-las à biologia, à economia, à filologia) no espaço da representação; não se deveria já estimar que uma função pode exercer – se, um conflito desenvolver suas consequências, uma significação impor sua inteligibilidade **sem passar pelo momento de uma consciência explícita**? E agora não será preciso reconhecer que o que é específico da norma em relação à função que ela determina, da regra em relação ao conflito que ele torna possível está precisamente em **não serem dados à consciência**? (Idem, p. 497/ 499 - 500 – grifos nossos).

Pensamos poder dizer que a exposição obstinada desse cerco ao também obstinado **jogo representativo** que ocorre fora do triedro dos saberes interessa a Foucault nem tanto pelo o que determina a *uma arqueologia das ciências humanas*, mas sim pelo o que acarreta para *uma arqueologia da fenomenologia* e que isso não retira o mérito de **PC** enquanto tentativa de um método novo para abordar o nascimento das ciências humanas. No entanto, fato é que a dificuldade de classificá-lo (o livro) e assim de conceder – lhe um estatuto ou um “modo de uso”, advém, como perfeitamente observado por **Lebrun (1989)**, do objetivo duplo de Foucault de concomitantemente a um estudo sobre as ciências humanas, expressar uma dura crítica à fenomenologia. Mas voltando à citação e ao que nela é interpelado, temos que a psicanálise, ao indicar e promover a conjugação dos dois temas/ problemas, passa a ter um decisivo poder contestatório às prerrogativas constitutivas da filosofia da consciência, na medida em que **a subjetividade** (e não nos esqueçamos que tal instância integra parte do “acordo epistemológico” entre as ciências empíricas e a filosofia de cuja intersecção resulta um “domínio” às ciências do homem), não apenas se mostra incapaz de deter a força propulsora e descontínua da referida e emblemática conjugação (e diante das suas aclamadas prerrogativas, ela “deveria” ser sim capaz de ao menos controlá-la para descrevê-la) como também é novamente posta na berlinda, pois **o primado da representação** - que não foi comprometido pela proeminência do tema do inconsciente e que na contemporaneidade dos saberes sobre o homem está dissociado da consciência,



que não é, portanto representação - volta para ela (que em tese já estaria imune a ele), o que se torna mais acentuado na medida de sua aproximação com as ciências humanas, residindo aqui **o ponto-chave do tópico em que estamos:**

[...], pode-se compreender por que **cada vez que há a intenção de servir-se das ciências humanas para filosofar**, verter para o espaço da representação aquilo que se pôde apreender lá onde o homem estava em questão, **falseia-se a filosofia do século XVIII**, na qual, todavia, o homem não tinha lugar; é que, ao estender para além de seus limites o domínio do saber do homem, estende-se igualmente para além dele o reino da representação e **se está a instalar-se de novo numa filosofia de tipo clássico**. (Idem, p. 503 – grifos nossos).

Da citação, a assinalar que esse recuo de *epistémê*, da moderna para a clássica é o mote, a mola propulsora para a crítica antifenomenológica de **PC** e, como dissemos, mesmo que Foucault esteja propondo e de fato oferecendo um estudo crítico sobre a formação das ciências humanas é bastante claro que ele vai arregimentando teses antifenomenológicas ao longo desse estudo, aliás, possibilidade de manejo teórico, propriamente aberta pelo método arqueológico através dos entrecruzamentos de formações discursivas.

Para fecharmos o tópico III, **outro ponto crucial** levantado por **Foucault (PC, p. 503 – 504 – grifos nossos)**, ainda relativo ao tema/problema da representação para as ciências humanas e que comparece no também tópico III – *A analítica da finitude* é **o tema/problema do transcendental**, já anunciado em nosso sobrevôo: diferentemente da questão da representação, a questão do transcendental é fundamentalmente moderna, por mais que a fenomenologia, conforme já estamos apontando, insista em realocá-la em solo clássico. Para os fins da sua composição enquanto problema para as ciências humanas o que ocorre é que elas, “ao tratarem do que é representação (sob uma forma consciente ou inconsciente) **estão tratando como seu objeto o que é sua condição de possibilidade**. São, portanto, sempre animadas por uma espécie de **mobilidade transcendental**.”. **E onde reside o problema? Justamente nessa tentativa de objetivação da representação**, na busca por investi-la de uma condição, a de objeto, que não é possível conceder a ela, sendo que a circularidade da crítica que as ciências humanas operam sobre si mesmas, esse ir “do que é dado à representação ao que torna possível a representação, mas que é ainda representação”, constitui a prova cabal de tal impossibilidade: da locomobilidade

circular do transcendental - nesse, portanto, “percurso quase transcendental”, considerando-se que ele não se realiza efetivamente devido ao seu movimento circular - resulta a ocorrência dos infindáveis desvelamentos “metodológicos” verificados não apenas nas ciências humanas como também na fenomenologia. Questões de método inevitavelmente são requeridas porque é o conhecimento que está em pauta e são elas justas e inadvertidamente a fornecer as indicações de que a objetivação da representação visada pelas ciências humanas não passa no **teste do transcendental** em sentido kantiano, ao qual elas devem submeter-se em função da tomada de empréstimo da subjetividade para a composição de seu domínio.<sup>142</sup>

É justamente a conjugação dos temas/problemas da representação e do transcendental que permite a Foucault afirmar que as ciências humanas “simplesmente não são ciências” ao mesmo tempo em que embasado pelos dados de sua arqueologia faz duras críticas à ociosidade e à improdutividade das análises metodológicas que buscam definir e caracterizar o homem-objeto ao homem-sujeito<sup>143</sup>, o que lhe permite se afastar determinantemente das

Enfadonhas discussões para saber se tais conhecimentos [desvelados à consciência] podem ser ditos realmente científicos e a que condições deveriam sujeitar-se para vir a sê-lo. **As ‘ciências do homem’** fazem parte da *epistémê* moderna como a química e a medicina ou alguma outra ciência; ou ainda, como a gramática e a história natural faziam parte da *epistémê* clássica. Mas dizer que elas fazem parte do campo epistemológico significa somente que elas nele enraízam sua positividade, que nele encontram sua condição de existência, que não são, portanto, apenas ilusões, quimeras pseudocientíficas, motivadas ao nível das

<sup>142</sup> De saída, no prefácio da 2ª edição da *Crítica da Razão Pura*, Kant expõe o que será o grande desafio e a grande virada de sua empresa crítica ao enunciar que “**No tocante aos objetos**, na medida em que são simplesmente pensados pela razão – e necessariamente – mas **sem poderem** (pelo menos tais como a razão os pensa) **ser dados na experiência**, todas as tentativas para os pensar (pois têm que poder ser pensados) serão, conseqüentemente, uma magnífica pedra de toque daquilo que consideramos ser a mudança de método na maneira de pensar, a saber, que só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas pomos.” (KANT, 1997, BVIII, p. 20 – 21 – grifos nossos). **Claro está, portanto que a representação é um “objeto” que não se encaixa no *a priori* das condições transcendentais da experiência ou do conhecimento de objetos. Esse é o ponto e, em termos epistemológicos, é ponto final.** A sublinhar que não por acaso, do mesmo modo que as ciências humanas, as metafísicas da finitude também são reprovadas no teste do transcendental e, conforme relataremos no capítulo seguinte, de modo mais deflagrado a partir do apontamento foucaultiano do servir-se delas para filosofar.

<sup>143</sup> **Foucault (PC, p. 504)** é enfático ao dizer que não é o homem o específico “objeto” das ciências humanas, “pela simples razão de que não é o homem que as constitui e lhes oferece um domínio específico, mas sim, é a disposição geral da *epistémê* que lhes dá lugar, as requer e as instaura, permitindo-lhes assim constituir o homem com seu objeto”.

opiniões, dos interesses, das crenças, que elas **não são aquilo a que outros dão o estranho nome de ‘ideologia’**. **O que não quer dizer, porém, que por isso sejam ciências.** (FOUCAULT, **PC**, p. 505). A sublinhar que o que na citação aparece grifado nos parece um indicativo da crítica foucaultiana a Sartre.

**Foucault (PC, p. 507)** finaliza o intrincado tópico III declarando que a sua arqueologia não visa reduzir as ciências humanas “a uma impostura”, no entanto mesmo reconhecendo se tratarem de “configurações perfeitamente positivas”, não lhes concede a possibilidade de serem levadas a sério e, como vimos, não porque não são ciências (o critério de cientificidade não é arqueologicamente decisivo), mas sim por tagarelarem através de forçadas metodologias sobre “um ser que, por um único e mesmo jogo de razões, deve ser domínio positivo do *saber* e não pode ser objeto de *ciência*.”. Assim Foucault expõe - e claramente na esteira de Kant, a tensão que deve ser mantida entre o transcendental (domínio do *saber*) e o empírico (objeto de *ciência*) sob o risco de ultrapassados os limites da *experiência* ou do conhecimento de objetos **as ilusões da dialética**, encorajadas e animadas por esse descuido da razão, se transformem (como se transformaram) **em ilusões antropológicas**: e como não lembrar novamente que na **TC** esses apontamentos já estavam sendo **pensados** para serem **conhecidos** alguns anos depois, aqui em **PC**?

Estamos no imediato final de nosso sobrevôo, poucas páginas nos separam dele: ainda a relatar os tópicos IV – *A História*, o V – *Psicanálise, etnologia* e o VI, sem título e composto por uma única e emblemática página, o desfecho de **PC**. Argumentemos sobre isso.

O tópico dedicado à História é importante porque esclarece o propositadamente mal compreendido **anti-historicismo** de Foucault, que fará par com o seu já devidamente exposto **anti-humanismo**, o que não poderia ser diferente, afinal nosso autor está pegando uma carona no estruturalismo tardio instalado na França, muito embora, já adiantemos, não busque aí nada mais do que isso, ou seja, uma passagem para sair do fastidioso cenário da fenomenologia, travessia que não se dará sem críticas de nosso autor também ao condutor.<sup>144</sup>

<sup>144</sup> As alusões à efetiva presença do estruturalismo em **PC** possuem um caráter eminentemente arqueológico, ou seja, ele é apresentado como uma forma de abordagem metodológica, cuja característica marcante é a eficácia em inquietar a ordem do saber moderno, definição concedida ainda na 1ª parte de **PC** (ao final da apresentação do quadro geral, p. 287). E mesmo na 2ª parte de **PC**, quando parece que Foucault concede muito a essa forma de abordagem considerando – se os

**A questão da historicidade agudiza a questão do humanismo**, tendo em vista a deflagração da anterioridade arqueológica da tríade dos saberes modernos diante do “homem que aparece no começo do século XIX ‘desistoricizado’”<sup>145</sup>:

As coisas receberam primeiro uma historicidade própria que as liberou deste espaço contínuo que lhes impunha a mesma cronologia que aos homens. De sorte que **o homem se achou como que despojado do que constituía os conteúdos mais manifestos de sua História: a natureza** não lhe fala mais da criação ou do fim do mundo, [...]; **suas riquezas** não mais lhe indicam a antiguidade ou o retorno próximo de uma idade de ouro, [...]; **a linguagem** não traz mais as marcas de antes de Babel ou dos primeiros gritos que teriam ressoado na floresta, [...](**Idem** – grifos nossos).

E porque a **superposição passiva** da historicidade dos seres, das coisas e das palavras não satisfaz ao vivente, trabalhador e falante homem, não por acaso surgirão “ciências do homem” bastante dispostas e empenhadas, como vimos, a atuar ativamente nesse cenário literalmente histórico, revertendo-o ao seu favor e aqui, Foucault faz o alerta do “acolhimento perigoso” entre a História e as ciências humanas e, conseqüentemente, entre a História e a analítica da finitude, seja de modo direto, seja pelo modo indireto, através do servir-se das ciências humanas para filosofar. O que ocorre é que o fator historicidade fará com que o já referido tema/problema do transcendental se torne ainda mais problemático, considerando-se que a sua mobilidade (ou oscilação) sofrerá o impacto decisivo de uma “grande oscilação”, de maneira que:

**Também agora, o sujeito e o objeto estão ligados num questionamento recíproco, mas**, enquanto que antes este questionamento se fazia no interior mesmo do conhecimento positivo e pelo progressivo desvelamento do inconsciente pela consciência, agora **ele se faz nos confins exteriores do objeto e do sujeito**; [...], a História mostra que tudo o que é pensado o será ainda por um pensamento que ainda não veio à luz. Mas talvez não

---

elogios direcionados à psicanálise, à etnologia e à lingüística não percebemos nenhuma sinalização de adesão ao tardio movimento estruturalista francês que possa ser tirada disso. Por outro lado e como já dissemos Foucault estava em cena, publica **PC**, num momento em que a onda estruturalista ainda tinha uma considerável amplitude e de algum modo, se valeu dela para promover as suas teses, o que não o torna, ainda assim, um integrante da “tribo” estruturalista francesa, lembrando aqui do célebre cartoon de Maurice Henry publicado na *Quinzaine Littéraire* (1967), no qual Foucault é retratado junto a Lacan, Lévi – Strauss e Barthes. De qualquer modo sabemos que a questão não é tão simples como apresentamos e que muitos estudiosos de Foucault empreendem pesquisas a fim de cercá-la sob múltiplos vieses.

<sup>145</sup> (FOUCAULT, **PC**, p. 510).

tenhamos aqui, **sob as formas concretas do inconsciente e da História**, senão **as duas faces dessa finitude** que, descobrindo que era por si mesma seu próprio fundamento, **fez aparecer, no século XIX, a figura do homem: uma finitude sem infinito, sem dúvida, uma finitude que jamais tem fim**, que está sempre em recuo em relação a si mesma, à qual **resta ainda alguma coisa para pensar** no instante mesmo em que ela pensa, à qual **resta sempre tempo para pensar de novo o que ela pensa**.(FOUCAULT, PC, p. 515 – 516 – grifos nossos).

Imediatamente somos remetidos ao intento hegeliano da *Ciência da experiência da consciência*<sup>146</sup> e, de fato, Hegel inaugura e instaura o indicativo perfeito para a imperfeição do acolhimento entre a História e a analítica da finitude, sendo que os seus epígonos se tornam, inadvertidamente ou não, herdeiros (e reféns) desse estigma:

**No pensamento moderno, o historicismo e a analítica da finitude estão frente a frente.** [...]. Todo conhecimento se enraíza numa vida, numa sociedade, numa linguagem que têm uma história. E, nesta história mesma, ele encontra o elemento que lhe permite comunicar-se com outras formas de vida, outros tipos de sociedade, outras significações: é por isso que **o historicismo implica sempre uma filosofia ou, ao menos uma certa metodologia da compreensão viva** (no elemento do *Lebenswelt*), **da comunicação inter-humana** (sobre o fundo das organizações sociais) **e da hermenêutica** (como retomada, através do sentido manifesto de um discurso, de um sentido ao mesmo tempo segundo e primeiro, isto é, mais escondido, porém mais fundamental).(FOUCAULT, PC, p. 516 – grifos nossos). Além de Husserl foram claramente pensados para compor a citação, Heidegger, Sartre e Merleau – Ponty.

Foucault finaliza o tópico flagrantemente antifenomenológico reiterando essa característica, pois menos que o impacto da historicidade aos saberes modernos da biologia, da economia e da filologia e às ciências humanas, interessou-lhe marcar que a relação entre a História (“como que mãe de todas as ciências do homem”<sup>147</sup>) e a analítica da finitude (tendo como seu carro-chefe, a fenomenologia) é um nó górdio, impossível de desatar, muito embora a arqueologia tenha conseguido torná-lo desvendável, residindo aqui um mérito bastante relevante de PC.

O tópico V – *Psicanálise, etnologia* (Foucault deixará a *lingüística* para o final, por motivos que esclareceremos mais adiante) é o momento para, enfim e

<sup>146</sup> Hegel é nominalmente citado ao longo de PC e não por acaso de forma incisiva no tópico III – *A analítica da finitude* e, não por acaso tendo Kant como contraponto, o que era previsível tendo em vista que há uma opção em jogo: ou bem Hegel ou bem Kant, não sendo possível depois de frequentar ambos os continentes, sair da *experiência* sem decidir por um ou por outro.

<sup>147</sup> (Idem, p. 508).

como anunciamos <sup>148</sup>, averiguar se o anti-humanismo e o anti-historicismo de **PC** teriam sido suficientes para considerá-lo um livro estruturalista (como muitos contemporâneos de nosso autor declararam), além de expor, obviamente o essencial dessas emblemáticas “contraciências”. Porém, talvez mais que tais apontamentos, o importante é que seja reconhecido o esforço de Foucault para clarificar ao máximo o imbróglio ocasionado pelo enamoramento entre a filosofia e as ciências humanas, a despeito da autocritica da primeira diante de seus próprios “arrosos metafísicos”, mais patentes após o estímulo proporcionado pela referida aproximação. Examinemos isso.

A psicanálise e a etnologia, no tópico III já abordadas e como não dizer, exaltadas através do delineamento de seus traços impugnativos <sup>149</sup> às ciências humanas e à filosofia, agora receberão os holofotes necessários para que as suas atuações sejam apreciadas mais nitidamente. Vimos que a psicologia e a sociologia sofrerão inquirições e consequentes refreamentos sobre os seus conjuntos interpretativos e que as sindicâncias da psicanálise e da etnologia sobre tais análises representativas e contínuas determinam a bem-vinda possibilidade de uma rota de fuga a essas formas de **antropologismo**: caminhos na contra – mão que experimentam ver e dizer que o **humanismo** e o **historicismo** não são formas bem definidas e muito menos definitivas para argumentar sobre o homem, ademais esse ser que vive, trabalha e fala só poderia vir a ser um “objeto” sob a condição da dissolução dos pressupostos que o consagram justamente como o detentor deles, sob a condição, portanto, de vir a ser um “contra – objeto” (termo originado por nossa conta e risco). E é nesse momento que tanto a psicanálise quanto a etnologia recebem a denominação foucaultiana de “contraciências” relativamente às “ciências humanas” e isso “não quer dizer que sejam menos ‘racionais’ ou ‘objetivas’ que outras, mas que elas as assumem no contrafluxo, reconduzindo-as a seu suporte epistemológico e que não cessam de ‘desfazer’ esse homem que, nas ciências humanas faz e refaz sua positividade.” <sup>150</sup>.

---

<sup>148</sup> Na página 28, nota 40.

<sup>149</sup> **Foucault (PC, p. 517)** dirá que ambas formam “um perpétuo princípio de inquietude, de questionamento, de crítica e de contestação daquilo que, por outro lado, pôde parecer adquirido.”

<sup>150</sup> (FOUCAULT, **PC**, p. 525 – 526).

Essas visadas literalmente do contra, estabelecem entre si uma correlação fundamental advinda da **noção de inconsciente**, campo fértil para que tanto a psicanálise quanto a etnologia possam experimentar o alcance de suas inflexões **danoção de historicidade** à história dos indivíduos e à história das culturas: as etiquetas Freud e Lévi – Strauss congregam interrogações que não apenas atravessam todo o campo de um saber sobre o homem, como espelham, no espaço de seus discursos

O *a priori* histórico de todas as ciências humanas – as grandes cesuras, os sulcos, as partilhas que, na *epistémê* ocidental, desenharam o perfil do homem e o dispuseram para um saber possível. Era, portanto, muito necessário que ambas fossem **ciências do inconsciente: não porque atingem no homem o que está por sob a sua consciência, mas porque se dirigem ao que, de fora do homem, permite que se saiba, com um saber positivo, o que se dá ou escapa à sua consciência.**(FOUCAULT, PC, p. 524 – 525 – grifos nossos).

Mais golpes desferidos, portanto, às filosofias da consciência que não conseguem lidar com o inconsciente, pois não podem descrevê-lo e, por isso, lhe concedem um tratamento ora desqualificador, como em Sartre, ora enviesado e fugidio, como em Merleau – Ponty, apesar dos reconhecidos esforços desse último em solucionar tal “enigma”. Um enigma de caráter segundo, pois como expusemos no início de nosso estudo <sup>151</sup>, a primeira desqualificação estruturalista da fenomenologia (a noiva existencialista de Marx) foi proporcionada pela lingüística, de modo que o problema do inconsciente é decorrente do problema da linguagem e a ele se subordina na medida em que o inconsciente é trazido pela linguagem, seja como diz **Foucault (PC, p. 527)** através da “cadeia significativa pela qual se constitui a experiência única do indivíduo”, seja a partir das “significações de uma cultura”. Em sendo assim, **o estruturalismo em lingüística** é o carro – chefe dos problemas impostos à fenomenologia diante da sua aproximação com as ciências humanas para filosofar, como se não bastasse a ela os embates causados pelos seus próprios problemas, advindos do homem e seus duplos, na modernidade tardia da analítica da finitude...

Passemos então à avaliação foucaultiana desse calcanhar de Aquiles fenomenológico, ao “tema de uma teoria pura da linguagem”, um tópico que a despeito de seu caráter antifenomenológico, integra o escopo do “livro sobre signos”

<sup>151</sup> No início da digressão, à página 18.

que é **PC**, parte integrante, portanto de *uma arqueologia da linguagem*, ponto de largada para as demais arqueologias nele empreendidas. Segundo acompanhamos em **Dosse (2007, p. 101/ 109)**, a lingüística na França teve um desenvolvimento tardio, “era muito marginal nos anos 50”, tendo sido assim “uma ciência – piloto sem avião” até que se formassem os que viriam a participar de sua efervescência, como é o caso de Foucault, que passou a se interessar por ela provavelmente a partir dos anos 60, momento em que o referido “avião” já se encontrava em plenas condições de vôo. Um bom apanhado da integração entre a etnologia, a lingüística e a psicanálise e de seus notórios representantes imediatos (etiquetas daquelas formações discursivas) pode ser lida aqui:

Para além de todas as diferenças, Claude Lévi – Strauss, Algirdas – Julien Greimas e Jacques Lacan constituem, em meados da década de 1960, o trio do estruturalismo mais cientista, mais radicalmente voltado para a pesquisa de uma estrutura profunda, escondida, oculta, quer se trate dos âmbitos mentais como estrutura das estruturas para Lévi – Strauss, do quadrado semiótico para Greimas ou da estrutura a-esférica do sujeito de Lacan: os três pilares do pensamento formal em seu apogeu que participam de uma só aventura, aquela que se propõe o objetivo de instalar as ciências humanas na cidade das ciências com a mesma base das ciências da natureza. (DOSSE, 2007, p. 295).

Nos termos e aos propósitos de Foucault, a linguística é também uma positividade de contra – mão, no entanto que vale como **o fundamental**, tanto do lado das positivities quanto do lado da finitude, afinal é através da linguagem que o pensamento pode pensar. Mas nosso autor, bem o sabemos, está mesmo interessado naquilo que essa contraciência tem a oferecer como a cartada final, o xeque – mate às **investidas da fenomenologia no campo da linguagem**, as quais e aos seus olhos tem fracassado desde as *Investigações Lógicas*, de Husserl, conforme registramos em nossa digressão. Aqui e já ao final de **PC**, Foucault oferece com precisão os termos do problema do qual possuía, em 1954, apenas os contornos, pois diante das condições e dos limites a uma formalização justificada do sistema signifiante da linguagem e assim, diante da possibilidade mesma da lingüística, ele acaba por emitir um diagnóstico:

Vê-se que **a relação das ciências humanas com o eixo das disciplinas formais a priori** – relação que não fora essencial até então e enquanto se pretendia identificá-la ao direito de medir – **se reanima e se torna fundamental agora que, no espaço das ciências humanas, surge igualmente sua relação com a positividade empírica da linguagem e**



**com a analítica da finitude**; os três eixos que definem o volume próprio às ciências do homem tornam-se assim visíveis, e quase simultaneamente, nas questões que elas colocam. Enfim, **a importância da lingüística e de sua aplicação ao conhecimento do homem faz reaparecer**, em sua insistência enigmática, **a questão do ser da linguagem** acerca da qual se viu quanto estava ligada aos problemas fundamentais de nossa cultura. (FOUCAULT, **PC**, p. 529 – 530 – grifos nossos).

**Mas em que exatamente consistiria o diagnóstico foucaultiano da insuficiência, em verdade do fracasso fenomenológico diante da linguagem que pudesse ser retirado da citação acima?** Pensamos poder dizer que a citação repõe a tese arqueológica central de **PC**, a tese da incompatibilidade entre os modos de ser do homem e da linguagem em nossa cultura, tendo em conta que a lingüística (assim como a psicanálise e a etnologia) declara a “emergência da estrutura como relação invariante num conjunto de elementos” <sup>152</sup>, manifestação que ao fazer reaparecer (e na lingüística de modo precisamente formal) “a questão do ser da linguagem” faz desaparecer, concomitantemente a isso, o modo de ser do homem, ademais desaparecimento ou dissolução também prescritos pelas contraciências psicanálise e etnologia. Na dança das cadeiras dos saberes, a reposição da linguagem faz com que o homem se retire da “brincadeira”, o homem,

[...] que fora uma figura entre dois modos de ser da linguagem; ou antes, ele [que] não se constituiu senão no tempo em que a linguagem, após ter sido alojada no interior da representação e como que dissolvida nela, dela só se liberou despedaçando – se: o homem [que] compôs sua própria figura nos interstícios de uma linguagem em fragmentos. (FOUCAULT, **PC**, p. 535).

**Um parêntesis.** É irresistivelmente tragicômico pensar com Foucault (e ele nos incita a isso) que esse drama antropológico que mal havia começado, pois o homem surge na ordem do discurso no início do século XIX, termine em meados do século XX, contabilizando, portanto uma existência discursiva de aproximadamente 200 anos ... E é irresistivelmente oportuno antecipar a exata frase final de **PC**, momento em que Foucault metaforiza a dramática (e nada divina) comédia humana ao expressar o seu **diagnóstico - aposta** de que “o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de areia”. Em sua esteira, diríamos (e dizemos): não seria o fim do mundo, ao fim e ao cabo até aqui, foi? <sup>153</sup>

<sup>152</sup> (FOUCAULT, **PC**, p. 529).

<sup>153</sup> Remissão à epígrafe da nossa dissertação.

Mas porque o mundo do homem ainda não acabou, voltemos a ele, à finalização da exposição foucaultiana de que **o fim desse mundo** está arqueológica e definitivamente posto. Quanto ao em que consistiria o diagnóstico de Foucault de que a uma fenomenologia da linguagem restaria apenas aceitar o insucesso de suas conclusões, ocorre que a partir de Husserl e mais decisivamente em Heidegger e Merleau – Ponty (considerando – se que as suas reflexões possuem claras feições antropológicas e manifestam um genuíno e vívido interesse pela linguagem) as tentativas de apreensão da linguagem terminaram potencializando a perda de tensão entre o empírico e o transcendental posta em curso na modernidade filosófica e assim, terminaram refletindo continua e circularmente sobre uma questão (a do modo de ser da linguagem) que invariavelmente necessita da referida tensão prescrita pela epistemologia kantiana: tudo se passa como se **a linguagem na analítica da finitude** tivesse que perder a sua envergadura empírica em favor de um ser falante, cuja fala falada foi depositada no mundo antes mesmo que esse ser tivesse surgido. No próximo e último capítulo da nossa dissertação buscaremos determinar as linhas gerais desse tópico antifenomenológico fundamental de **PC**, cujo alvo (como acreditamos poder dizer) é a fenomenologia da linguagem merleauPontiana.

**A questão do ser da linguagem** reposta pelo estruturalismo lingüístico traz em seu bojo como expressa **Foucault (PC, p. 530)** “a interrogação sobre o que é a linguagem [que] em seu ser reassume, ainda mais uma vez, seu tom imperativo” sendo que esse chamado inescapável, do qual nosso autor guardara os primeiros sinais advindos do *círculo antropológico* da **HL**, recebe agora em **PC** o crivo da arqueologia e assim, a chancela do *a priori* histórico que o tornou possível. No percurso **da** indicação escandalosa de que a captação da verdade do homem se daria através da aparente desordem do discurso proferido por homens desarrazoados **à** constatação arqueológica de que, de fato, o homem (e assim, a consciência) se cala quando a linguagem fala em e para o seu próprio ser, não havendo na emissão da “Palavra” nenhuma mensagem criptografada, logo não se trata de um “enigma” a ser decifrado por qualquer outro receptor ou destinatário (e aqui um diálogo mínimo, imaginário e metafórico entre os contemporâneos,

Nietzsche e Mallarmé<sup>154</sup> ilustra esse decisivo ponto), Foucault encontra “esse novo modo de ser da literatura” e pondera:

Que a literatura de nossos dias seja fascinada pelo ser da linguagem – isso não é nem o sinal de um fim nem a prova de uma radicalização: é um fenômeno que enraiza sua necessidade numa bem vasta configuração em que se desenha toda a nervura de nosso pensamento e de nosso saber. **Mas se a questão das linguagens formais faz valer a possibilidade ou a impossibilidade de estruturar os conteúdos positivos, uma literatura voltada à linguagem faz valer, em sua vivacidade empírica, as formas fundamentais da finitude.** Do interior da linguagem experimentada e percorrida como linguagem, no jogo de suas possibilidades estiradas até seu ponto extremo, **o que se anuncia é que o homem é ‘finito’** e que, alcançando o ápice de toda palavra possível, não é ao coração de si mesmo que ele chega, mas às margens do que o limita: nessa região onde ronda a morte, onde o pensamento se extingue, onde a promessa da origem recua indefinidamente. (FOUCAULT, **PC**, p. 530).

Ainda há pouco cercamos tal questão, ademais depois do percurso que fizemos e agora concluímos, sabemos que o interesse pelo modo de ser da linguagem, demonstrado por Foucault desde o início de seu pensamento e que em **PC** culminou na sua exposição arqueológica através das ênfases concedidas à **literatura** e às **linguagens formais**, era mesmo genuíno, autêntico, tendo sido impulsionado por um motivo legitimado por uma expressiva geração de pensadores: era preciso escapar de Hegel. Com relação a Foucault, a aposta para o escape adveio de um detido e muito preciso estudo “das formas da finitude na linguagem” e as linhas claramente anti-hegelianas da citação acima deixam evidentes que é preciso pôr fim **a finitude infinita** do sujeito hegeliano, tanto mais a de seus epígonos, pois as suas metafísicas da finitude não conseguem disfarçar que são **finitudes travestidas de finitas**, portanto, são também mascaradas, buscam oferecer fôlego a um homem que já está (ou deveria estar) morto e não há como fugir do diagnóstico da morte discursiva do homem. A linguagem em seu ser arremata o enredo da morte do homem, na medida em que repõe na ordem do discurso, a *verdade* daquilo que não ocorreu, a saber, uma síntese ôntico – ontológica entre a finitude (do *ente*) e a “transfinitude” (do *ser*): as formas da finitude da linguagem não concedem abertura às peripécias da dialética, a astúcia da razão

<sup>154</sup> À questão do filólogo Nietzsche, “Quem fala?”, o poeta da musicalidade e dos experimentos gramaticais, Mallarmé, responderia: “a própria Palavra” (FOUCAULT, **PC**, p. 530): mas antes, (*Idem*, p. 421 – 423) ambos já tinham sido utilizados conjuntamente como provas do retorno da linguagem, justamente no primeiro tópico do capítulo XIX, intitulado “O retorno da linguagem”, de modo que ao final de **PC**, Nietzsche e Mallarmé, estão arrematando aquela discussão.

não lhes enganam, elas estão vacinadas contra as ilusões antropológicas. Do mesmo modo, não é possível ressuscitar um Deus que, definitivamente, ele sim, está morto: e como não pensar aqui, no Deus do *Grande Racionalismo* do século XVII travestido da *ideia* de *infinito positivo* na filosofia merleau-pontiana? Será que a *ideia* de um infinito tanto ausente quanto presente que Merleau – Ponty esparrama na modernidade afirmando que assim procede sem nostalgia não é, ao contrário, uma nostalgia tão profunda que o teria forçado a praticamente instalar-se no solo clássico, por mais que sejamos obrigados a reconhecer seus esforços “modernos” em não sucumbir aos arrojos metafísicos prescritos àquele solo? Não haveria na ontologia do sensível a *ideia* de um *infinito positivo* que, sustentada pela “racionalidade” da Natureza, reestabeleceria a harmonia entre a filosofia e a ciência e assim, daria cabo ao tão nefasto quanto reincidente “objetivismo”?

Pois acreditamos poder dizer (e esperamos ao menos conseguir indicar) que Foucault não deixou de pensar numa maneira de minar em **PC** justamente a **estética “quase – transcendental” da fenomenologia merleau-pontiana**, para ele uma das feições de umadas três oscilações constitutivas da analítica da finitude, a instabilidade ou o desequilíbrio entre o empírico e o transcendental, sendo que a “A reelaboração do transcendental em Merleau – Ponty” <sup>155</sup> e precisamente “O realismo metafísico de Merleau – Ponty” <sup>156</sup>, indicativos significativos de que o ponto de ataque residiria nesse empenho do filósofo em encontrar um modo de *desvelar e fundar* o transcendental no empírico da natureza, a qual ele almeja apreender em sua “ontologia selvagem” e que em sua reflexão, por assim dizer toma o lugar teórico do “misto impuro” homem nas filosofias da consciência, o lugar da *finitude* (metafísica) *fundadora*.

Chegamos ao final de **PC** certificando-nos que, tendo nos colocado no **lugar de pensamento de Foucault**, reconhecemos e respeitamos o seu árduo esforço para **escapar da metafísica hegeliana**, inaugural em sua visada teleológica da razão rumo ao desvelamento do absoluto do espírito, processo em que a consciência faz a experiência de conhecer (plano gnosiológico) e de ser (ontológico),

---

<sup>155</sup> Entre aspas referência ao título de um texto de **Sacrini (2012)**, do qual traremos o essencial no 3º capítulo de nosso estudo.

<sup>156</sup> Entre aspas referência ao título de um texto de **Sacrini (2007)**, do qual traremos o essencial no 3º capítulo de nosso estudo.

indistintamente a qual, sorrateiramente presente nas demais metafísicas fenomenológicas que a sucederam (e a que se somou a prerrogativa do alargamento da razão contra o estreito e “objetivante” idealismo crítico kantiano), foi o que ocasionou - como expressa **Lebrun (1989, p.33)** que Foucault, “arqueólogo”, não dissimulasse a “severidade” de seu diagnóstico de que a fenomenologia “é um caminho sem saída, um pensamento cego em sua própria vocação”. Partindo do pressuposto arqueológico da tese da incompatibilidade entre os modos de ser do homem e da linguagem paulatinamente exposto ao longo de **PC**, Foucault chega ao final do livro, com a “prova” da confirmação da sua hipótese em mãos: a linguagem está de volta e como não é possível que ela e o homem coexistam (e a tarefa de **PC** era buscar a arqueologia desse problema), isso significa que o homem (e claro esteja, a ordem do seu discurso) será obrigado a se retirar; e assim, por fim, *uma arqueologia das ciências humanas* passa a integrar o quadro geral do estruturalismo francês da década de 60 de um modo importante, contribuindo por assim dizer com o seu elemento filosófico e isso, a despeito de Foucault não concordar com tal integração, conforme expressamos.<sup>157</sup>

Empreendemos um longo trajeto, pois de fato apresentamos a estrutura de **PC**, sobrevoando todos os seus capítulos e tópicos, buscando salientar o que para nós pareceu o essencial para a composição de nosso estudo, que ainda prosseguirá tendo em vista o cotejo a ser promovido entre o texto de Lebrun (1989) e o livro de Foucault para a exposição mais pontual e organizada das teses antifenomenológicas formuladas por esse e reveladas por aquele.

Detivemo – nos **na 1ª parte da nossa dissertação** em função da necessária exposição de que as teses antifenomenológicas de **PC** não poderiam prescindir de *uma arqueologia das ciências humanas*: para que Foucault pudesse chegar à controversa composição da **analítica da finitude** ele teria mesmo que ter partido de um estudo voltado à formação das ciências do homem; se a questão que o impulsionara era o problema das analíticas (ou metafísicas) da finitude estarem se servindo das ciências humanas para filosofar, como abordá-lo seriamente sem que se soubesse como as próprias ciências humanas teriam se constituído? Desde aí, portanto a constatação de que *uma arqueologia das ciências humanas* também comporta *uma arqueologia da fenomenologia*, o que significa dizer que fica mantido

---

<sup>157</sup> À página 74, nota 144.

o estatuto de **PC** como um estudo sobre a constituição das ciências humanas mesmo que se pretenda dele um recorte filosófico, como o que foi e está sendo aqui empreendido.

**Para a 2ª parte da nossa dissertação**, justamente sublinharemos o viés antifenomenológico de **PC** que foi apresentado até aqui de modo generalizado e esparso e precisa, portanto de um olhar mais preciso e comprobatório. No entanto antes de prosseguirmos é necessário dizer que não buscaremos mais do que o cotejo anunciado, deixando para um estudo posterior o aprimoramento teórico e elucidativo de algumas questões diante das quais possuímos hoje, assumidamente, apenas os contornos: ao longo do texto e nos momentos em que elas surgirem sinalizaremos isso, aliás, como já fizemos na 1ª parte relativamente aos problemas do transcendental histórico e do estruturalismo em **PC**.

## PARTE II – A artilharia antifenomenológica

### Duas epistémês para três teses antifenomenológicas

Para conduzir o desenvolvimento do núcleo propriamente filosófico de nossa dissertação contaremos com Lebrun que, em seu consagrado texto, *Note sur la phénoménologie dans Les mots et les choses (1989)*<sup>158</sup>, captura, apresenta e discute três teses antifenomenológicas centrais e decisivas, formuladas em **PC**.

Como vimos, reconhece-se na leitura do livro a presença das teses, em alguns momentos da 2ª parte de **PC**, por exemplo, é possível até mesmo verificar formulações ocorrendo, no entanto, tal engendramento filosófico se dá em meio ao estudo ali propriamente empreendido sobre a formação das ciências humanas, um estudo denso e complexo que por si só mobiliza uma série de outras teses, as quais, por sua vez, ao serem articuladas através da inovação do método arqueológico, acarretam a dificuldade da apreensão do viés filosófico de **PC**. Daí então a importância do texto de Lebrun, resultado de sua participação num encontro internacional ocorrido em Paris, em janeiro de 1988, em homenagem a Foucault, falecido há menos de quatro anos. Lebrun, filósofo e historiador da filosofia, contemporâneo de Foucault e um interlocutor respeitado por ele, em diversas ocasiões, seja de forma escrita ou falada, provou que a recíproca era verdadeira, como na referida ocasião da qual resultou o célebre texto que utilizaremos como guia para a especificação das teses antifenomenológicas de **PC**. Iniciemos então a etapa final da nossa dissertação.

É de Lebrun a primeira e decisiva observação de que as teses antifenomenológicas de **PC** se referem às leituras husserianas de Descartes, de Kant e da sua própria filosofia, o que de saída auxilia enormemente o leitor à compreensão de que enquanto a 1ª parte de **PC**, dedicada à descrição de formações discursivas da *epistémê* clássica aloja a 1ª tese, a sua 2ª parte, voltada à *epistémê* moderna, se responsabiliza pelo abrigo das outras duas e assim, duas *epistémês* para três teses. E é interessante observar que Foucault está mesmo refazendo e perseguindo os passos de Husserl (dado explorado por Lebrun em seu

---

<sup>158</sup> Doravante apenas identificada pela palavra **Nota** negritada e nas citações, pela palavra negritada seguida da paginação, tanto no corpo do texto quanto nas notas de rodapé.

texto) tendo em vista que n' *A Crise das Ciências Européias e a Fenomenologia Transcendental* (1936)<sup>159</sup>, para abordar o problema do “objetivismo”, bem como definir “o sentido propriamente radical da oposição entre objetivismo e transcendentalismo”, Husserl (2007, §27, p. 81) trará os contrapontos entre a “*viragem kantiana*” e a “*viragem cartesiana*” e as “decisões finais” da “viragem última”, evidentemente, a sua.

Passemos então ao cotejamento proposto entre **PC** e o texto de Lebrun, o qual se dará em meio aos contornos propriamente husserlianos para o problema do surgimento do transcendental e que aparecem na *Crise*, através da leitura proposta por Husserl à história da filosofia. E, ainda aqui, como anunciamos ao longo da nossa dissertação principalmente através de notas, procuraremos identificar os momentos em que Foucault dirige parte da sua artilharia para Sartre e Merleau – Ponty, muito embora e devido ao fato de que a analítica da finitude seja visada em seu todo, Heidegger também esteja em sua mira e, devido a isso, não deixaremos de perscrutá-lo também.

---

<sup>159</sup> Doravante apenas identificada pela palavra *Crise* em itálico e nas citações, pela referida palavra em itálico seguida da paginação, tanto no corpo do texto quanto nas notas de rodapé. A concordância nominal e verbal, referindo-se à palavra “Crise” será no feminino singular.



### CAPÍTULO 3 – O fator Husserl na mira de Foucault

Em nenhum momento Foucault se refere expressamente ao específico livro de Husserl que embasa a sua crítica antifenomenológica, *Crise*, considerado **o testamento filosófico husserliano** e não apenas por tratar-se de uma publicação póstuma (e em sua integralidade ela foi), mas pelo conteúdo compactado do denso percurso de Husserl, um lógico e “um cientista” <sup>160</sup> bastante determinado a empreender “O projeto fenomenológico de fundação das ciências.” <sup>161</sup>

Dito isso, o texto de Lebrun é também importante por explicitar logo em seu início que se trata da *Crise* e ao seu final, pela indicação de que a 1ª parte de **PC** deve ser lida como uma “anti-*Crise*”, sendo que ele esclarece que tal indicação advém propriamente da condução dada por Foucault ao intento antifenomenológico do livro, o que acarretará uma escolha para o leitor entre duas versões da história da filosofia ou a de Foucault ou a de Husserl. Há um embate e uma disputa em jogo e não é possível, depois de **PC**, ler Husserl (ao menos o último Husserl) da mesma maneira. E tanto não é possível ficar imune a tal posicionamento que nós mesmos, através da maneira pela qual descrevemos a estrutura de **PC**, acabamos por revelar o nosso voto (que não poderia mesmo ser secreto), tendo tido que passar pelo teste de julgamento prescrito por Lebrun,

Ao leitor, portanto cabe julgar o que vale em suma esse sonho ‘representativo’ em pleno século XX ...**Em todo o caso, o leitor só tem escolha entre duas imagens da fenomenologia: ou bem uma analítica da finitude**, que é a verdade do projeto husserliano e cujo ‘insidioso parentesco com as análises empíricas sobre o homem’ [Lebrun apud **PC**, p. 449] se torna cada vez mais manifesto, **ou bem um recomeço do discurso representativo**, que o advento mesmo da ‘idade antropológica’ vem condenar ao fracasso. **Ou bem um ‘discurso de natureza mista’ que conduz a um impasse ou bem uma ambição fora de lugar.** (Nota, p. 46 – grifos nossos).

A deflagração da artilharia foucaultiana começa pela delimitação de zonas de ataque, e já sabemos que o primeiro alvo sob a mira dos olhos atentos do nosso atirador é o solo clássico da Representação, “administrado” pelo *a priori* histórico da

<sup>160</sup> A caracterização de Husserl como “cientista” consta no título de um dos tópicos do livro de **Depraz (2007)**, “Husserl, um cientista: as raízes epistemológicas da fenomenologia”.

<sup>161</sup> Entre aspas referência ao título de um texto de **Sacchini (2009 b)**.

*Ordem*. No entanto, o alvo, Husserl, que sequer pressente o perigo, acredita estar em solo moderno, protegido por uma espécie *a priori* trans – histórico *geométrico* e, lá e cá, **Descartes**, sem saber qual seria o seu destino filosófico: afinal ele será “abatido” como um clássico ou sobreviverá como um moderno? Eis o que está em jogo na **1ª tese antifenomenológica**, em cujo bojo reside a **leitura husserliana do transcendental** que sim, devido ao seu caráter trans – histórico e universal, já se encontraria aqui, em solo clássico. Acompanhemos a compreensão husserliana do transcendental e percebamos o quanto ela se afasta do transcendental kantiano:

**Eu mesmo sirvo – me da palavra ‘transcendental, no sentido mais lato, para o motivo original – [...] - que, por intermédio de Descartes, é doador de sentido para todas as filosofias modernas, motivo que em todas elas procura, por assim dizer, vir a si mesmo, lograr a pura genuína definição da sua tarefa e a sua influência sistemática. Este é o motivo do questionar retrospectivo pelas fontes últimas de todas as formações cognoscitivas, de todo o estudo de si mesmo e da sua vida cognoscitiva por parte daquele que conhece, vida cognoscitiva essa na qual todas as configurações científicas para ela válidas acontecem teleologicamente, são conservadas como aquisições que se tornaram e tornam livremente disponíveis.** (Crise, §26, p. 79 – grifos nossos).

Trataremos mais adiante das consequências desse ostensivo afastamento, as quais incidirão determinantemente na **analítica da finitude** entendida propriamente como região antropológica de confluência das oscilações constitutivas das **metafísicas da finitude**, entendidas por sua vez, como as suas expressões. Mas estabeleçamos aqui desde já três pontos fundamentais do transcendental kantiano, prescritos na *Crítica da Razão Pura* (1787)<sup>162</sup> e que nos são ofertados por **Sacrini (2012)** num bem-vindo resumo:

a) – Kant associa o transcendental *aos modos subjetivos* pelos quais se pode estabelecer conhecimento *a priori* (Cf. **CRP**, B 25). Assim, uma investigação transcendental não se interessa pelos objetos do conhecimento, mas pelas estruturas subjetivas por meio das quais, de modo *a priori*, objetos podem ser conhecidos (e *o priori* aqui denota o que é independente e precede as experiências particulares); b) – Kant associa esses modos subjetivos *a priori* a *condições* de possibilidade que todo conhecimento da experiência sensível deve satisfazer a fim de ser corretamente estabelecido (Sacrini apud Kant, *Prolegômenos*); c) – O

<sup>162</sup> Doravante apenas identificada pela sigla **CRP**, negritada, tanto no corpo do texto quanto nas notas de rodapé.

transcendental também indica um tipo de reflexão capaz de remeter todas as representações às suas *origens* nas faculdades cognitivas correspondentes, ou seja, capaz de explicitar as fontes subjetivas *a priori* de quaisquer representações conscientes (Cf. **CRP**, A 261/ B 317). (Sacchini, 2012, p. 268 – 269).

**Mesmo sem antes de nos voltarmos a Descartes (e talvez até mesmo por isso ...)**, temos então o registro de que Husserl não acata e/ou apreende o transcendental kantiano, voltado ao aparato transcendental de um sujeito que busca conhecer, portanto, um estrito **sujeito de conhecimento**, ademais em Kant conhecer e ser (diferentemente de Hegel) são instâncias separadas, distintas: essa determinação em muito complicará a visada husserliana (e para além dela) considerando-se que o projeto husserliano se pretendeu idealista, no entanto o *idealismo fenomenológico* não se filiará nem ao idealismo transcendental kantiano, nem ao idealismo absoluto de Hegel <sup>163</sup>; Husserl parece retomar, em pleno século XX, o esforço kantiano por resolver a querela idealismo versus realismo do século XIX; bem ...ele não negou que esse papel era dele, não é mesmo?

**Voltando a Descartes.** Para Husserl (**Crise**, §9, p. 16), Descartes foi uma aposta filosófica que não vingou já que o esperado *desvelamento* do transcendental “infelizmente” não ocorreu porque **Descartes**, sugestionado pela “matematização galilaica da natureza” transformara “o ego em *substantia cogitans*, em *animus* humano separado, em ponto de partida para raciocínios segundo o princípio da causalidade, em suma, com a viragem pela qual se tornou o pai do contraditório **realismo transcendental**” <sup>164</sup>. Sobre isso, a sublinhar o que **Foucault (PC, p. 77/ 89/ 99)** também sublinha em **PC**: muito claramente que “a ventura singular do cartesianismo”, o mecanicismo, necessariamente submeteu-se ao fenômeno geral

<sup>163</sup> Em seu consagrado manual de história de filosofia, **Convite à filosofia**, a filósofa Marilena Chauí nos esclarece esse ponto importante: ela registra que embora **Husserl** mantenha **o conceito de fenômeno de Kant** (o que se oferece ao sujeito do conhecimento sob as formas *a priori* do espaço e do tempo e sob os conceitos *a priori* do entendimento) **e de Hegel** (tudo o que aparece só pode aparecer para uma consciência e “ela mesma, mostra-se a si mesma no conhecimento de si, sendo ela própria um fenômeno”), **ele o amplia consideravelmente, com restrições a ambos os filósofos; contra o primeiro**, o equívoco da distinção entre fenômeno e *nômeno* (para Husserl “só existem fenômenos”); **contra o segundo**, o fato de ter abolido a diferença entre a consciência e o mundo e que assim, a consciência torna-se mundo (para Husserl, consciência e mundo são fenômenos ou *essências* diferentes e a consciência “não se encarna nas coisas, não se torna as próprias coisas, mas dá significação a elas, permanecendo diferente delas”) (CHAUÍ, 2006, p. 2003) – **Não consta em nossa bibliografia.**

<sup>164</sup> (HUSSERL, 1992, p. 16 – grifos nossos).

da *epistémê* clássica, ao “projeto de uma ciência geral da ordem”, *máthêsis* (para naturezas simples) e *taxinomia* (para naturezas complexas), ao conhecimento relativo ao ordenamento das representações em um **quadro**, que “só tem por conteúdo o que ele representa e, no entanto, esse conteúdo só aparece representado por uma representação”; portanto, nada mais estranho ao *cogito* ordenador de representações cartesiano, do que atribuir a ele a incumbência moderna de contornar as representações para pensá-las ...

Descartes não foi um gênio ingênuo que teria perdido a grande chance de ser o pai do motivo transcendental, esse filho jamais poderia ter sido dele e o teste de DNA para acabar de vez com essa inquirição que lamentavelmente não é inócua é o **a priori histórico** que, por exemplo, e a propósito do discurso da natureza, registra decisivamente o seguinte:

Houve, sem dúvida, nessa região a que hoje chamamos a vida, muitas outras pesquisas além dos esforços de classificação, muitas outras análises além daquelas das identidades e das diferenças. Todas, porém, repousam numa **espécie de a priori histórico** que as autorizava em sua dispersão, em seus projetos singulares e divergentes, que tornava igualmente possíveis todos os debates de opiniões de que eles eram o lugar. **Esse a priorinão é constituído por um equipamento de problemas constantes que os fenômenos concretos não cessariam de apresentar como enigmas à curiosidade dos homens; tampouco é formado por um certo estado de conhecimentos, sedimentado no curso das idades precedentes e servindo de solo aos progressos mais ou menos desiguais ou rápidos da racionalidade**; nem mesmo é determinado, sem dúvida, pelo que se denomina a mentalidade ou os ‘quadros de pensamento’ de uma dada época, se com isso se entender o perfil histórico dos interesses especulativos, das credulidades ou das grandes opções teóricas. **Esse a priori histórico** é aquilo que, numa dada época, recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que aí aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que se pode sustentar sobre as coisas um discurso verdadeiro. (FOUCAULT, **PC**, p. 218 – 219 – grifos nossos).

Acreditamos poder dizer que a citação acima mais do que qualquer outra passagem passível de ser cooptada em seu sentido “Anti – Crise” da 1ª parte de **PC** (e são muitas) é exemplar e em verdade, definitiva, afinal Foucault está dizendo que não há um *a priori* trans – histórico geométrico regendo o solo clássico de maneira absoluta, o que significa que a “viragem cartesiana”, na e para a filosofia, possui um caráter contingente no quadro geral do *a priori* histórico da *Ordem*, ele sim, detendo caráter “universal”.

Quanto ao que Lebrun elucida na **Nota (p. 36)** relativamente a esse primeiro momento da batalha antifenomenológica posta em curso, **o momento cartesiano**,

tudo, absolutamente tudo o que ele traz é importante, o que uma inspeção comprova facilmente (vide **ANEXO 2**, tópico “(1ª tese: **Descartes**)”). Mas para não deixarmos uma lacuna no que se refere a Lebrun, registramos a passagem abaixo, na qual há a **sinalização de um ponto que não pode deixar de ser assinalado**, ainda aqui, antes de seguirmos para o momento kantiano do embate entre a arqueologia e a fenomenologia. Eis a passagem:

Em suma, 1) – A análise foucaultiana da *mathêsis*, na esteira das *Regras*, desloca o centro de gravidade do saber clássico: é o *ordenável*, não o *calculável*, que é universalmente garantido; 2) – Supondo que o ideal galileano seja tal qual o descreve Husserl, é o campo da Representação que torna possível a sua irrupção – e não a imaginação de Galileu, nem o fato de que ele havia ‘herdado’ o *a priori* geométrico já consolidado.

**Uma pequena digressão.** O ponto a ser apresentado é que aparece sinalizado na citação, diz respeito ao percurso filosófico de Descartes, no qual a questão do conflito entre as *Regras* e as *Meditações* teria sido decisivo (e acreditamos mesmo que foi) à contemporaneidade, no sentido de que a irresoluta escolha pelo consagrado segundo “oponente” da questão, teria ocasionado (como ocasionou) a compreensão fenomenológica de que o grande conspirador ao impedimento do **alargamento da razão** e assim à determinação de **um lugar para o transcendental** foi e teleologicamente sempre será (será?! ) o “objetivismo”.

Antes de seguirmos às diretrizes da digressão cartesiana que proporemos, a registrar os momentos em que Foucault menciona declaradamente a sua escolha pelas *Regras*, **PC** às páginas 70 e 72: nessa última ele se refere à *Regra XIV* em duas notas de rodapé. Fomos buscá-la: “Regra XIV - A mesma regra deve aplicar-se à extensão real dos corpos e propor-se à imaginação com a ajuda de figuras puras e simples; será assim percebida muito mais distintamente pelo entendimento.” (DESCARTES, 2002, p. 90); no 3º parágrafo final, o filósofo dispõe que “[...]. A pluralidade das unidades pode, depois, dispor-se numa tal ordem que a dificuldade, que se relacionava com **o conhecimento da medida, depende apenas da ordem**: é nesse progresso que a arte nos é do maior auxílio.” (*Idem*, p.102). Infere-se, portanto que o conhecimento da medida através das “artes da Aritmética e da Geometria” se submete ao “conhecimento de uma ordem” (*Idem*, p. 97/101). Para nós nenhuma surpresa afinal nós estamos na *epistémê* clássica regida pela égide da

*Ordem*, eis a questão definitivamente compreendida, resolvida e repassada pela arqueologia de **PC**.

Para apresentar essa tão importante quanto incontornável questão abrimos dois eixos de análise para que alguns comentadores possam nos auxiliar a pensar sobre ela, sendo que até mesmo o seu causador, Husserl comparecerá ao debate através de um específico e emblemático texto, *Phénoménologie et anthropologie* (conferência pronunciada em 1931 em Frankfurt, Berlim e Halle). **O primeiro dos eixos** abrigará os textos que tratam da questão a partir de Descartes, seguindo para Husserl e parando em Heidegger, **e o segundo**, abrigará aqueles que trazem a sua continuidade, algo como uma herança do problema, em território francês, partindo de Merleau – Ponty e chegando a Derrida e especificamente em torno d' *A origem da geometria*: ao primeiro eixo comparecerão dois dos três textos de **Valentim (2008 e 2009 a)** que constam em nossa bibliografia, o de **Onate (2007)**, um de **Sacrini (2004)**, o de **Racine (2009)** e o de **Husserl (1993)** acima referido; ao segundo, dois de **Sacrini (2007, 2012)** e o de **Alloa (2012)**. Iniciemos a discussão.

Já sabemos pelo o que expusemos no início do presente capítulo, que diante da questão proposta, diante de Descartes, Husserl escolheu as *Meditações (1641/ 1647)* em detrimento das *Regras (1628?)* para pensar o que, para ele, se configurava como o problema maior da crise da austeridade que assola a filosofia, o “objetivismo”, manifestação de um “realismo transcendental” mal resolvido desde Descartes, que teria persistido em Kant e que seria finalmente resolvido por ele mesmo, tendo em vista a consecução do projeto fundacionista das ciências que, por sua vez seria efetivado, segundo esclarece **Moura (1989, p. 34)**, através de uma crítica da razão “que merecerá o nome de ‘teoria transcendental do conhecimento’ [Moura apud Husserl, *Meditações Cartesianas*] [...]: ‘ser transcendental’ significará ‘resolver o problema da possibilidade do conhecimento objetivo’ [idem].”. Mas antes de prosseguirmos, surge a questão de saber se o problema do “objetivismo” inferido por Husserl estava posto para Descartes. Tentemos interpolá-la.

De **Valentim (2008)** vem o pontapé inicial pela sugestão de que “no itinerário das *Regras* às *Meditações* ”haveria “um conflito estrutural entre método e metafísica” e, para discutir a precedência ou epistemológica ou metafísica em Descartes, o autor apresenta leituras oponentes: a de **Gueroult**, opção pela prioridade metafísica, e as que optaram pela prioridade do método, a de **Heidegger**, para quem “‘a metafísica é agora matemática’ [Valentim apud Heidegger, *O que é uma coisa?*]” e a

de **Marion** que, acirrando a leitura de Heidegger dirá que “a metafísica cartesiana se esgota inteiramente no método” de modo que “a metafísica é banida pelo método. Não há verdade metafísica; só há verdade epistemológica” (VALENTIM, 2008, p. 49). Postas as posições oponentes restaria saber o que propriamente Descartes disse ou teria dito e o autor convoca **Beyssade** para dar voz a ele e assim:

**À diferença da epistemologia das Regras, a ‘metafísica [cartesiana] não fecha de modo algum a razão sobre ela mesma. [...] A metafísica é o lugar de uma autocrítica da razão.** Ela descobre uma ordem sem medida e para além de toda medida, à qual se mede a ordem do mensurável e, portanto, a razão em seu uso ordinário” [Valentim apud Beyssade, *Ordre et mesure: Descartes aux limites de la raison*]. (VALENTIM, 2008, p. 53 – grifos nossos).

Mesmo que não estejamos colocando em curso as especificidades que são tratadas por Valentim, do que temos até aqui e se Beyssade é a voz de Descartes, à enquete “Método *versus* metafísica” ou “Entre saber e ser”, uma ponderação em tom conclusivo, se é que podemos dizer isso, sublinharia que:

[...] na passagem das *Regras* às *Meditações*, [há] a prioridade da metafísica sobre o método; mas ao mesmo tempo, precisaríamos reformular a tese segundo a qual o método das *Regras* dispõe de uma ‘validade independente’ da metafísica das *Meditações*. Pois bem, **ao contrário de testemunhar uma solidariedade imediata entre método e metafísica no interior do mesmo projeto de fundamentação, essa independência significaria um conflito aparentemente insuprimível entre duas ‘metafísicas’ rivais: a ontologia instrumental das Regras e a teologia fundamental das Meditações.** Daí advem, como consequência particularmente importante, a *descontinuidade* entre metafísica e ciência no sistema cartesiano: por mais que a metafísica ofereça à ciência seu fundamento, a certeza e a evidência metafísicas são, ao que parece, de natureza completamente diversa das da ciência. **Como se pode antever, essa consideração, levada ao limite, poria em xeque a sistematicidade da filosofia de Descartes;** e isso por força do elemento propriamente metafísico que intervém na meditação cartesiana: a ideia de Deus. (VALENTIM, 2008, p. 58 – grifos nossos).

**Valentim (2008, p. 60)** finaliza o texto afirmando que a sua explanação buscou apresentar que é “difícilmente negável [...] na intertextualidade das *Regras* e das *Meditações*, o diálogo tenso, constitutivo do espírito mesmo da filosofia de Descartes, entre a ordem do saber e a ordem do ser: entre ego e Deus.”. **Mas por que mesmo iniciamos esse tópico em nossa dissertação?** Porque desconfiamos que Husserl ao ter optado pela metafísica cartesiana, na qual reside uma ontologia veementemente desdenhada e negada pela fenomenologia prescrita por ele, traz um

problema, o do “objetivismo” que não é propriamente um problema metafísico, mas sim e antes, arriscamos dizer, um problema de caráter epistemológico (melhor, talvez, metodológico), ao que parece corroborar na seguinte citação:

[...] **aos olhos de Husserl, não haverá jamais uma fenomenologia do ser, mas apenas uma fenomenologia da razão**, que o ‘novo método’ não é elaborado para servir a uma explicitação de objetos e não pretenderá imiscuir a filosofia nas tarefas dos saberes ‘positivos’. Todavia, essa ‘sugestão’ não apenas vai contra uma interpretação tradicional da fenomenologia, que seria um método aplicável a vários domínios [Moura abre uma nota para citar Levinas que expõe essa abrangência nos *Cahiers de Royaumont*, 1968], como parece ser contradita por textos de Husserl, que apoiariam essa interpretação. [...] **Mas a ontologia já é fenomenologia? Em certo sentido sim: quando o filósofo não se contenta com o conhecimento natural e exige uma clarificação dos conceitos fundamentais, de fato a fenomenologia responde a essa exigência.** Mas Husserl não se esquece de sublinhar que a fenomenologia assume aqui um significado ‘muito amplo’ [Moura apud Husserl, IdIII]. (MOURA, 1989, p. 22 – 23 – grifos nossos)

O que nos parece estar ocorrendo é que por trás da exigência de uma “clarificação dos conceitos fundamentais” como que a empurrando, está **uma questão de método, ou melhor, a ausência de um método fenomenologicamente capaz de abarcar uma gama de problemas que acabaram surgindo em função mesmo da escolha inicial de Husserl pela metafísica cartesiana**, a qual ele morde e assopra, aliás, **“como um bom filho do século XVII”** <sup>165</sup>: de algum modo essa ausência tem um caráter e um clamor transcendental e é isso, exatamente isso o que estará mais claramente em jogo a partir do **desajuste entre Husserl e Heidegger**, nesse mais um capítulo da história da filosofia relativo aos acalorados rompimentos entre mestres e discípulos.

O nosso próximo passo é justamente buscar esclarecer que *“O lugar do transcendental”* <sup>166</sup> reclamado e exigido pela fenomenologia pós-husserliana não demoraria muito a ocorrer, de mais a mais e, inadvertidamente já em Husserl, tal reclame e exigência faziam parte do script não *desvelado* do programa

<sup>165</sup> (MOURA, 2001, p. 235 – grifos nossos). A frase foi retirada de um dos vários textos consagrados do autor, *Cartesianismo e fenomenologia: exame de paternidade*. Aproveitamos a nota para dispor o parágrafo em que ela se encontra: **“O anticartesianismo da fenomenologia será, na verdade, um ultracartesianismo** e Husserl não enganara ninguém ao apresentar-se como um bom filho do século XVII: o ‘conteúdo doutrinal’ do cartesianismo foi abandonado por fidelidade aos princípios de Descartes”.

<sup>166</sup> Entre aspas título do texto de **Onate (2007)** ao qual nos referiremos mais adiante.



fenomenológico. Iniciemos com Onate, que nos direciona para a compreensão de que o diálogo entre Husserl e Heidegger se encaminha para uma separação a partir da publicação de *Ser e tempo* (1927) e o ponto da discórdia diz respeito ao **caráter originário do transcendental**:

O que está em questão é o estatuto do transcendental, entendido como o âmbito originário a partir do qual mundo pode ser constituído. **A concordância assumida por Heidegger diz respeito à insuficiência da abordagem que considera o mundo como fonte de auto-esclarecimento. Mas encerram-se aí as afinidades, pois a posição heideggeriana é incisiva: a operação transcendental *participa* de alguma maneira do ôntico**, cabendo apenas investigar o modo peculiar em que ela se efetiva. (ONATE, 2007, p. 132 – grifos nossos)

Husserl não aceita ceder ao ôntico o “nada posicional” (segundo Heidegger) da “pura vida subjetiva da consciência”, essa “objetividade conhecida na imanência da subjetividade”, sendo que

A questão do transcendental concerne ao sentido de um mundo em geral cujo sentido e validade decorrem das produções (*Leistungen*) da consciência. **Compete à filosofia transcendental** consumir uma *epoché* irrestrita em relação ao mundo, validando **apenas a subjetividade pura em sua auto-experiência absoluta**. (ONATE, 2007, p. 135 – grifos nossos).

Mas para Heidegger porque “mundo” não é entendido como “sinônimo de natureza, de conjunto dos entes que integram o universo, mas como *a priori* que é previamente compreendido na existência do ser-o-áí, antes da apreensão de qualquer ente particular” <sup>167</sup>, não haverá acerto possível e então em 1931, na conferência que decretará o divórcio entre mestre e discípulo, entre “fenomenologia e antropologia”, **Husserl (1993, p. 57 - 58 – tradução nossa)** acusará Heidegger (sem nomeá-lo), de integrar uma geração que nos anos 20 “testemunhou uma inclinação crescente pela antropologia filosófica” e que essa orientação “antropologista (ou psicologista)” é temerária porque reativa a filosofia pré-cartesiana “comandada pela velha ideia originária e *objetivista* de filosofia”. E então, cá estamos novamente, voltando a Descartes, como não poderia deixar de ser, entre ser e conhecer ...

**Mas qual é o motivo para esse retorno ao solo cartesiano?** Bem, para Foucault nem se trataria de retorno, afinal Husserl não saíra de lá, mas de qualquer

---

<sup>167</sup> (Idem, p. 137).

modo o motivo é resolver definitivamente o problema do racionalismo matematizante ou objetivante do filósofo – geômetra que, cooptado pelo “papel da matemática na ciência galilena” <sup>168</sup> deixou escapar o motivo transcendental que tinha em mãos, **a subjetividade pura**, legando aos “funcionários da humanidade filosófica moderna” uma:

[...] **espécie de esclarecimento da história por meio de uma questão retrospectiva sobre a instituição inaugural das metas que vinculam a cadeia das gerações futuras**, porquanto nelas continuam a viver as formas sedimentadas, mas que podem ser sempre de novo despertadas e criticadas numa renovada vitalidade; tal espécie de questão retrospectiva pelos modos como metas, que permanecem vivas, trazem sempre outra vez consigo novas tentativas de alcançar as metas e, sempre de novo, a insatisfação e a necessidade de esclarecê-las, de aperfeiçoá-las e de transfigurá-las mais ou menos radicalmente – [...]. [...]. **Trata-se de tornar novamente vivo, no seu sentido histórico oculto, o conceptualismo sedimentado** que, como obviedade, é o solo do seu trabalho privado e a-histórico. (HUSSERL, *Crise* – §15, p. 57 – grifos nossos).

O que observamos aqui, ou melhor, na *Crise* é que Husserl adiciona ao já deflagrado problema do *objetivismo* cartesiano apresentado nas *Meditações Cartesianas* (1929) um viés histórico e, temporalizando-o de maneira trans-histórica, as *camadas de sedimentos* que o recobrem, efetivamente o tornarão ainda mais embaraçoso, afinal

**A meta final de Husserl na *Crise* é recuperar o telos proposto para a humanidade** com a ideia de filosofia universal, qual seja, ‘querer ser uma humanidade saída da razão filosófica [...] no movimento infinito no qual a razão passa do latente ao patente [Sacrini apud *Crise*, §6], de modo que os ideais mostrem-se não como particularidades antropológicas do ocidente, mas como aquilo que ‘está incluído por essência na humanidade como tal’ [Sacrini apud *Crise*, § 6]. **O método da *Crise* é uma reflexão histórica que remonta às origens do projeto moderno da filosofia e acompanha as mutações pelas quais a concepção de conhecimento da totalidade dos entes foi realizada**, de modo a explicitar o desenvolvimento científico até o insuportável reducionismo positivista. (SACRINI, 2004, p. 365 – grifos nossos).

Mais adiante, através do outro eixo de discussão que anunciamos, verificaremos o aumento do tamanho do embaraço fenomenológico a partir da “meta final de Husserl na *Crise*”, tendo em vista que, como sublinha **Sacrini (2004, p. 369 – 370)** a “ampliação da racionalidade” preceituada pela “explicitação do *Lebenswelt*”, causará uma intensa movimentação em torno dele, a exemplo da literalmente perceptível curiosidade merleauPontiana diante da possibilidade de

---

<sup>168</sup> (SACRINI, 2004, p. 357).

acesso a “um *logos* do mundo estético” sendo que, adiantemos: Foucault não ficou alheio a esse e aos demais rearranjos fenomenológicos em torno do *mundo da vida* e exporá os prejuízos de tais visadas desde Husserl, passando por Heidegger e chegando até Merleau – Ponty e Sartre, bastante criticamente no tópico principal do capítulo IX – *O homem e seus duplos*, o tópico III - *A analítica da finitude*, conforme verificaremos também mais adiante.

Mas voltemos ao que deixamos em aberto relativamente à disputa entre Husserl e Heidegger pelo lugar do transcendental, buscando marcar a posição do segundo, faltando ainda para fechar esse primeiro eixo de análise, determinar o lugar concedido a Descartes na *Crise*: esses dois últimos pontos definirão a pauta do segundo eixo de análise, considerando – se que os herdeiros franceses dos **3H**, mesmo que ainda conduzidos pela *teleologia do sentido* nos termos de **Hegel**, diante do quadro mais claro (mesmo que obscuro) advindo do rompimento entre **Husserl** e **Heidegger** serão coagidos a escolher, por assim dizer, entre um ou outro, o que de certo modo dará o caráter mais ou menos antropológico de suas próprias fenomenologias; quanto ao ponto cartesiano, do mesmo modo, ou seja, **do lugar definido por Husserl para Descartes na Crise** (a partir do qual será definido o lugar de Kant e o da própria fenomenologia no projeto geral de uma fundamentação filosófica para as ciências), aceito e assumido pelas reflexões fenomenológicas de seus herdeiros franceses, os quais consequentemente também levarão a sério **a desobediência a Kant prescrita por Husserl**, assiste-se o agravamento da perda de tensão entre o empírico e o transcendental, do qual enfim resultará a opção sartriana pela **Dialética** e a merleauPontiana pela **Experiência**, opções que serão tacitamente criticadas em **PC**. Chegaremos lá. Por ora, cumpramos a finalização do primeiro eixo de análise.

Heidegger, em sua leitura da **CRP**, momento em que simultaneamente organizava a 2ª parte de *Ser e tempo*, em 1929, deixara claro que era preciso integrar a questão ôntica “*O que é o homem?*” como postulado necessário também àquela “ontologia”<sup>169</sup>:

---

<sup>169</sup> Lembremos que na *Introdução* (a Binswanger), Foucault já apontara esse movimento de afastamento de Heidegger em relação a Husserl, em verdade, pelo o que apreendemos um afastamento já ocorrido e, Heidegger, buscando definir melhor o caráter antropológico da sua fenomenologia dissidente.

Pero la *Crítica de la razón pura* no representa um ‘sistema’ de filosofía transcendental, sino que es más bien um ‘tratado del método’ [Heidegger apud Kant, B XVII]. Esto a su vez no significa uma doutrina de la técnica del procedimiento que puede ser empleado, sino que equivale a elaborar uma determinación completa de ‘los contornos generales’ y de la ‘estructuración interna total’ de la ontología. Em esta fundamentación de la metafísica como um projeto de la posibilidad interna de la ontología, se traza el ‘croquis entero de um sistema de metafísica’ [Heidegger apud Kant, B XVIII]. [...]. Al plantear el problema de la transcendencia no se reemplaza la metafísica por uma ‘teoría del conocimiento’, sino que se interroga acerca de la posibilidad interna de la ontología. (HEIDEGGER, 1986, p. 24 – 25).

Em posse disso, fica mais fácil compreender que o dissenso de Heidegger com Husserl era legitimado por sua leitura da filosofia transcendental como ontologia, o que estava posto, portanto, antes da pauta específica que afastaria ambos os filósofos. Na esteira de **Onate (2007)**, encontramos em **Valentim (2009 a)** uma exposição mais detida do cerne da discórdia entre mestre e discípulo, o lugar do transcendental, da qual sublinhamos a seguinte passagem:

**O que Heidegger considera mais questionável na posição de Husserl exprime-se na tese de que ‘o lugar do transcendental’ (a saber, isso que Husserl denomina ‘ego puro’) é ontologicamente neutro.** Contra essa tese, Heidegger afirma que ‘a constituição transcendental é uma possibilidade central da *existência* do si-mesmo fático’, o *Dasein* humano [Valentim apud *Carta a Husserl*]. Ou seja, **contra a neutralidade ontológica do ego puro, Heidegger afirma a dependência do ato transcendental em relação à existência e à constituição de ser de um determinado ente.** De um tal ponto de vista, não apenas a atividade constituinte, mas também a própria fenomenologia transcendental que procura descrevê-la – e, com isso, também a ‘ontologia fundamental do *Dasein*’ em que aquela fenomenologia, aos olhos de Heidegger, deve se transformar – repousariam, quanto à sua possibilidade, em um ‘fundamento ôntico’ [Valentim, apud Heidegger, *Os problemas fundamentais da fenomenologia*]. (VALENTIM, 2009 a, p. 215 – grifos nossos).

A história da metafísica relatada por Heidegger no pós-divórcio com Husserl será determinante, como dissemos, para a imediata geração posterior, considerando-se que ou bem ela se fixará numa visada “epistemológica” (pró-Husserl) ou bem uma visada ontológica (pró-Heidegger): uma decisão difícilíssima se instala e em verdade, ao que nos parece, mesmo aqueles que se filiarão declaradamente ou não, à antropologia filosófica de Heidegger não conseguirão se afastar do “nome do pai”, Husserl, e assim, sempre terão em seu horizonte “a vontade de saber” e de conhecer tudo o que for possível sobre o *recalcado* ou não desvelado homem, daí a importância do lampejo de Foucault em **PC** quanto ao problema de servir-se das ciências humanas para filosofar: na fenomenologia, nem

bem se faz ciência do homem, nem bem se filosofa sobre o homem. Mas voltando ao texto de **Valentim (2009 a, p. 227)**, temos que desde o ponto de partida filosófico de Husserl, qual seja o do “esclarecimento da origem da problemática transcendental na história da filosofia”, a questão do “objetivismo” (da qual ademais partimos para chegar até aqui) não se resolve:

Obviamente, quando **Heidegger** afirma que a filosofia transcendental é em si mesma uma ontologia, **não entende por ontologia o que Husserl, opondo-se a Descartes e a Kant, denomina ‘objetivismo’, a saber, a pressuposição de ‘um em-si, que transcende completamente a subjetividade’, ‘em-si que é por princípio um irracional, um incognoscível para nós’** [Valentim apud Husserl, *Crise*, Apêndice XV]. Nesse sentido, ‘ontologia’ significaria a própria ‘tese transcendente’, que a redução fenomenológica teria por meta neutralizar. **Segundo Husserl, a fenomenologia se constitui, segundo sua orientação transcendental, justamente por oposição a esse ‘objetivismo’, afirmando a relatividade do em-si à imanência da consciência pura.** (VALENTIM, 2009 a, p. 229 – grifos nossos).

Seguindo ainda a elucidativa e generosa leitura de **Valentim (2009 a, p. 230)**, do que talvez possa ser assinalado como o mais pungente da discordância entre Husserl e Heidegger seja a inquirição deste em relação à “pretensa radicalidade da fenomenologia”, o que não significa que a objeção de Heidegger teria consistido em algo como “no litígio acerca da essência da fenomenologia, uma ontologia *contra* o idealismo transcendental, como se o projeto heideggeriano admitisse ser comparado à ontologia pré-crítica ...”: **a questão do lugar do transcendental desestabiliza um edifício mal montado desde Husserl e isso, a despeito do ingresso de Heidegger no debate quanto ao seu “destino”.**

Mas claro está que Heidegger, por esclarecer os termos do problema da má construção do próprio edifício fenomenológico, mesmo que ao seu modo antropológico, é merecedor de um crédito importante nesse imbróglio e pensamos aqui até mesmo em Foucault, que chegou a crer na possível sobrevida heideggeriana após a *Crise*, o que aos seus olhos não se concretizou, no entanto não retira o referido mérito de Heidegger. Finalizemos o quesito nevrálgico do lugar do transcendental ressaltando justamente o ponto-chave da participação de Heidegger na contestação do pressuposto husserliano de que o transcendental é o *ego* puro:

**Quando o idealismo acentua que ser e realidade apenas se dão ‘na consciência’ exprime, com isso a compreensão de que o ser não deve**

**ser esclarecido pelo ente.** Como, porém, não se esclarece *que* aqui se dá uma compreensão de ser e *o que* diz ontologicamente essa compreensão, isto é, que ela pertence à constituição de ser do *Dasein* e como ela é possível, **o idealismo constrói no vazio a interpretação da realidade.** (VALENTIM, 2009 a, p. 234 - 235 apud Heidegger *Ser e tempo*, § 43a – grifos nossos).

Passemos agora ao tópico “*O lugar de Descartes na análise husserliana da crise das ciências e da filosofia*”<sup>170</sup>, avaliação que integra e complementa o quadro geral que estamos propondo ao relato da determinação da **1ª tese antifenomenológica de PC**: Descartes, que já havia sido designado por Husserl nas *Meditações Cartesianas* como o pai do transcendental perdido, na **Crise (p. 34 – 35)** ganha um papel histórico, em verdade trans-histórico, o que aumenta a sua relevância nos termos do problema que carrega; a partir do recebimento (ou melhor, da aceitação) do crivo do “pensar apriorístico” da geometria galileana, o já deflagrado “objetivismo” cartesiano (essa “aritmização da geometria [que] conduz como que por si mesma ao *esvaziamento do seu sentido*”, sendo essa a razão da crise das ciências e da filosofia), passará a ser visado também em Kant (que o teria herdado sem resolvê-lo) a fim de ser enfim solucionado pela fenomenologia de Husserl, ele mesmo; esse é o projeto filosófico husserliano, o de acabar com o objetivismo filosófico para fundamentar uma verdadeiramente nova teoria crítica do conhecimento.

Husserl vê o *cogito* cartesiano como a promessa não cumprida de uma nascente filosofia transcendental, tendo sido o seu objetivismo matematizante o motivo pelo qual ele perdera a abertura do “campo infinito da auto-experiência transcendental do ego”<sup>171</sup>: não se valendo da *epoché* e ou da redução fenomenológica e não averiguando a intencionalidade da consciência, permaneceu na *atitude natural*, logo, não capturou o sentido transcendental de sua própria descoberta, a subjetividade. Da relação trans-histórica que Husserl estabelece entre Galileu e Descartes, **Racine (2009)** nos diz que:

Na *Crise*, o longo §9 [*A matematização galilaica da natureza*] consagrado a Galileu é seguido por uma análise do dualismo, que é o complemento lógico, e que constitui o fundamento da psicologia moderna. **O dualismo está presente em germe no pensamento de Galileu** [Racine apud *Crise*,

<sup>170</sup> Entre aspas título do texto de **Racine (2009)** ao qual nos referiremos mais adiante.

<sup>171</sup> (HUSSERL, 1992, p. 20).

§10], na medida em que ele reconduz à subjetividade todas as qualidades sensíveis. **Mas será Descartes a conceder-lhe uma forma filosófica acabada:** face à natureza alargada, do mundo corpóreo, dos corpos, encontra-se **uma *res cogitans***; **ela é como o resultado da abstração de Galileu resultante da ‘ideia de uma natureza enquanto mundo dos corpos realmente separados e fechados sobre si.** [...]. **O problema é então, mais globalmente, o do objetivismo enquanto esquecimento da subjetividade** – [...] (RACINE, 2009, p. 10 – 12 – tradução e grifos nossos).

Vimos que Foucault não nega esse atrelamento entre a ciência galileana e a filosofia cartesiana, ele não diz que não teria ocorrido a Descartes pensar em Galileu, isso seguramente ocorreu e seria absurdo negá-lo! Segundo **Foucault (PC, p.418)** o problema é “reconhecer o pensamento clássico somente por esses sinais [o que] é desconhecer-lhe a disposição fundamental; é negligenciar inteiramente a relação entre tais manifestações e o que as tornava possíveis”. **E a partir daqui, damos início ao segundo eixo de discussão que anunciamos**, o qual permitirá que reconheçamos o quanto pôde realmente parecer fora do tempo e principalmente de lugar a Foucault, que “*A origem da geometria*” ainda fosse por assim dizer, perseguida na sua própria contemporaneidade, através de Merleau – Ponty (em 1959) e de Derrida (em 1962) e também, com relação ao primeiro, que a busca pelo transcendental perdido desde Descartes ainda fosse uma meta filosófica a ser atingida, ao menos (sejam justos) nos termos de Husserl, do último Husserl<sup>172</sup>. Acreditamos que são pontos importantes para ressaltar o fastio de Foucault com relação aos tópicos fenomenológicos, bem como o caráter irrevogável de sua decisão arqueológica de mudar de assunto, pois em verdade *uma arqueologia das ciências humanas* faz exatamente esse convite.

Foi através do texto de **Alloa (2012)** que soubemos da “atualidade” do referido texto husserliano, parte integrante (apêndice IV) da *Crise*, através da informação de que Merleau – Ponty e Derrida se ocupavam dele, o primeiro, através de um de seus cursos sobre o texto (1959/60) e o segundo que o traduziu, ganhando notoriedade, em 1962. O texto de Alloa não é para amadores, de modo que não teremos condições de apontar nem mesmo o *script* que é proposto, no entanto, ainda assim reconhecemos nele um ponto crucial que aparece no início da 2ª parte de **PC**, no capítulo VII – *Os limites da representação* no qual **Foucault (PC, p. 341)** expõe a característica problemática da filosofia pós-kantiana, deflagrada já

<sup>172</sup> Como veremos mais adiante, Merleau-Ponty não foi exatamente um adepto da “filosofia da consciência”, ainda que o *cogito* cartesiano do qual ele dissera se despedir insistisse em retornar pela porta dos fundos, como *cogito tácito*.

em Fichte e em Hegel e que persistirá em Husserl e para além dele: a tarefa de *fundar* e de *desvelar* “a universalidade [que] não está no mesmo nível que o campo do saber real”. Em **Alloa (2012, p. 86 – grifos nossos)**, a característica acima é atualizada a partir do interesse merleauPontiano e derridiano pela “*A origem da geometria*”:

**Do ponto de vista fenomenológico, é preciso que haja uma *história da geometria*, pois era necessário que um dia um ‘proto-geômetra’ tenha tido a intuição do teorema para provar sua realidade (pouca importa se seu nome é Pitágoras). Mas é esta mesma historicidade que, para permitir outras descobertas e intuições, provoca o esquecimento.** A intuição passada sobrevive na escrita que consigna o sentido, e é ainda esse suporte material que permitirá sua reativação, assim como, no *Ménon*, o escravo reativará a intuição do teorema através dos esquemas gráficos que Sócrates traça na areia depois de tê-la alisado. Toda descoberta supõe o apagamento recíproco de outra coisa, e, por consequência, toda ‘filosofia do descobrimento’ implica, por sua vez, uma ‘filosofia do recobrimento’ [Alloa apud **Derrida**, *Psicologia e objeto* – aula 1954]. Ou, como diz **Merleau – Ponty** ao citar Husserl da *Krisis*, há sempre simultaneamente, o ‘*Entdeckung* [mostrar] e *Verdeckung* [esconder] da Razão. [Alloa apud Merleau – Ponty, *Notes*, 1959 – 1961].

Vê-se assim que a *Crise* ingressa e persiste em solo francês, no qual o lógico, o cientista e o filósofo “bom filho do século XVII”, Husserl, já estava devidamente instalado desde a década de 30, junto a Hegel que se instalara um pouco antes. **Mas e o problema do transcendental?** Bem, ele insiste e a analítica da finitude deixa absolutamente claro que alargar a razão de um modo fenomenológico não está levando ninguém a lugar algum, eis o diagnóstico de **PC** “para nós”. Estamos diante da emergência da **2ª tese antifenomenológica**, ela praticamente grita ... **Kant se aproxima**. E, quanto a Descartes, o inaugurador da crise na *Crise*, ele apenas não sobrevive em **PC**, de modo que continua lá, preso nas armadilhas de um solo que não era o seu, mas que por força da tarefa husserliana nos tomou como reféns de um “objetivismo” que muito provavelmente não teria sido arrastado até a nossa ainda modernidade, caso a referida tarefa não tivesse sido tão obstinadamente teimosa.

Passemos à modernidade da qual ainda não saímos, mas ao menos sabendo através de Foucault, lido por **Lebrun (1989, p. 47)** que “pode-se viver no saber absoluto (se viveu nele à idade clássica), mas não se pode retornar a ele depois de ter sido excluído dele”.



Assistimos à tentativa heideggeriana de, ontologizando Kant, fazê-lo funcionar de um modo ôntico, ou seja, levando ao transcendental a chancela do homem. Interessa-nos agora, antes de evocar sequencialmente a analítica da finitude relatada em **PC**, justamente averiguar o esforço merleauPontiano por reelaborar o transcendental, considerando aqui o espaço textual na economia do texto para também adiantar (como fizemos com Heidegger) algumas características da sua busca pelo transcendental, pelo *a priori* do sensível, originário e fundamental. **Sacrini (2012)** indica que Merleau – Ponty desde *A Estrutura do comportamento* (1942) procurava um transcendental que pudesse integrar de maneira mais “generosa”, o empírico, se afastando, portanto tanto de Kant quanto de Husserl, cujas visadas por relevarem a subjetividade, não coadunavam com a sua própria, voltada para uma apreensão do sensível, a uma *Fenomenologia da Percepção* (1945). Com relação à alteração que Husserl promove no transcendental kantiano, é importante salientar que, no tocante ao contraste entre o empírico e o transcendental,

Não é que Husserl recuse esse contraste estabelecido por Kant; pelo contrário, ele o leva ao extremo. **Para Kant**, o ponto de vista transcendental permitiria **clarificar as condições a priori que tornam possíveis todo conhecimento e experiência humanas**. Nesse caso, trata-se de investigar as condições epistêmicas aos quais o gênero humano está submetido. **Por sua vez, o que Husserl almeja descrever são as essências dos atos de consciência e dos fenômenos correlatos**. Descrever a consciência nesse nível *eidético* significa descrever as características gerais e necessárias da consciência, as quais, para Husserl, são independentes de quaisquer particularidades factuais, mesmo daquelas que se referem à totalidade do gênero humano. (SACRINI, 2012, p. 271 – grifos nossos).

Deixando de expor o que o autor nos oferece da avaliação de Merleau – Ponty em seu primeiro livro quanto ao papel da *consciência perceptiva* na delimitação da esfera transcendental (momento em que o filósofo teria adotado uma “atitude transcendental”) partamos à segunda publicação e ao que Merleau – Ponty determina no tocante ao *corpo próprio*, que será *agente transcendental, encarnação da consciência*:

As capacidades subjetivas que são tomadas como condições e origem da experiência devem ser reconhecidas, em sua manifestação original (e não em alguma teorização tardia), como envolvidas nas situações concretas por elas delimitadas. Merleau – Ponty exprime essa consequência numa passagem lapidar: **‘O verdadeiro transcendental [...] não é o conjunto das operações constitutivas pelas quais um mundo transparente, sem**

sombras e sem opacidade se exporia diante de um espectador imparcial, **masa vida ambígua em que se faz a *Ursprung* [origem] das transcendências**, que, por uma contradição fundamental, me põe em comunicação com elas e, sobre este fundo, torna possível o conhecimento. (SACRINI, 2012, p. 284, apud Merleau – Ponty, *Fenomenologia da Percepção* – grifos nossos).

Essa forma de avaliar e de validar o transcendental que claramente afrouxa a separação entre as instâncias empírica e transcendental no sentido kantiano, confundindo-os, é o que fará com que na analítica da finitude Merleau – Ponty seja o emblema da sua oscilação mais flagrante aos olhos do arqueólogo. Organizemos isso.

### As fenomenologias na analítica da finitude

(Husserl, leitor de Descartes, de Kant e de sua própria filosofia; Foucault, leitor dessa leitura; Lebrun, leitor da leitura de Foucault; as metafísicas da finitude de Heidegger, Merleau – Ponty e de Sartre)

A analítica da finitude em **PC** é a explicitação do espaço para a série de arrojados metafísicos advindos das escolhas fenomenológicas em transgredir os limites do conhecimento e assim, é o **espaço para as desventuras de um percurso de ilusões encadeadas: a retrospectiva – a transcendental – a antropológica**. Em **PC**, a presença definidora de Kant para a armação da **2ª tese antifenomenológica**, se impõe inauguralmente nos dois últimos tópicos do capítulo VII (*Os limites da representação*), o tópico V (*Ideologia e crítica*) e o VI (*As sínteses objetivas*): **nesse**, uma apresentação mais pormenorizada de Kant (trata-se do tópico mais filosófico de **PC**, segundo a nossa leitura), momento em que Foucault cita o “triângulo crítica-positivismo-metafísicas do objeto” (**PC**, p. 337) e assim prenuncia os “conceitos” dos “quase-transcendentais”, Vida, Trabalho e Linguagem, os quais serão esclarecidos no capítulo IX (*O homem e seus duplos*), precisamente no tópico III – *A analítica da finitude*; **naquele**, uma visão mais geral da sua fundamental aparição, momento em que Foucault indica o transcendental como tendo sido uma descoberta kantiana, tendo em vista que “Kant contorna a representação e o que nela é dado, para endereçar-se àquilo mesmo a partir do qual toda representação, seja ela qual for pode ser dada.” (**PC**, p. 333). Da presença de Kant em **PC**, **Lebrun (nota, p. 41 – grifos nossos)**, assim como procedera com relação a Descartes, apresenta um tópico inteiramente esclarecedor, mas para que registremos uma passagem de cotejo com **PC**, inserimos a seguinte:

O **essencial** é que com Kant, a *mathêsis clássica* seja para sempre dissolvida; que o postulado da representatividade integral seja rapidamente abandonado, e **que as análises da ordem representativa seja substituída por uma analítica**, quer dizer uma reflexão sobre as condições da ordem, cujo lugar está *fora* do ‘quadro das identidades e das diferenças. (LEBRUN, **Nota**, p. 41 – grifos nossos),

E, justamente, a dispensa de uma analítica do sujeito transcendental acarretou uma analítica da finitude na medida em que diante do **problema da**

**constituição das sínteses objetivas** e rompido o espaço da representação no qual elas ocorriam foram eleitos quase – transcendentais (Vida, Trabalho e Linguagem) para tanto ocuparem o “lugar” do sujeito deposto – perfazendo assim tanto um domínio ou campo para as sínteses, quanto para desempenharem o “papel” de objeto empírico. **Eis o duplo empírico – transcendental**, nem bem sujeito, nem bem objeto, o homem, e há que se “tirar proveito da **finitude fundadora**. [...] essa ligação entre transcendental e finitude.” <sup>173</sup>, e eis, assim, a 1ª oscilação da analítica da finitude, antecipada, como que impulsionada, pela ligação entre as positivities com a finitude: seu emblema, **Merleau – Ponty**.

E na organização do que teria restado da estrutura propriamente dita da **CRP** e que pudesse ainda de algum modo ser “compreensível” haveria **uma espécie de analítica (da finitude), uma espécie de estética transcendental e uma espécie de dialética transcendental**, respectivamente responsáveis - segundo **Foucault (PC, p. 440/ 442)**: pela “análise do vivido” (“espaço onde todos os conteúdos empíricos são dados à experiência”); “pelo estudo da percepção, dos mecanismos sensoriais, [...]”; “pelo estudo das ilusões da humanidade”; pensamos poder dizer que Husserl, Merleau – Ponty e Sartre são as etiquetas aqui.

Na 2ª oscilação da analítica da finitude – *O cogito e o impensado* (**PC**, p. 444 –453), cujo emblema seria **Husserl**, Foucault avalia que o quádruplo deslocamento da questão kantiana (da verdade ao **ser**; da natureza ao **homem**; da possibilidade do conhecimento ao **desconhecimento primeiro**; do caráter não-fundado das teorias filosóficas diante da ciência à **retomada** numa consciência clara, de “todo esse domínio **de experiências não-fundadas** em que o homem não se reconhece”) é o que reativa o “tema do *cogito*”, mas ele “é tão diferente do de Descartes quanto a nossa reflexão transcendental está afastada da análise kantiana”.

Na 3ª oscilação da analítica da finitude – *O recuo e o retorno da origem* (**PC**, p. 453 – 463), o “originário” que desde Hegel – *N'A Fenomenologia do Espírito* (1807) fomenta a ilusão retrospectiva e a “grande preocupação do retorno, ao cuidado de recomeçar, a essa estranha inquietude, que lhe é própria [ao pensamento moderno], que o coloca no dever de repetir a repetição”, é o emblema para a ontologia fenomenológica de **Heidegger**:

---

<sup>173</sup> (LEBRUN, **Nota**, p. 43 – grifos nossos).

E reencontra-se aqui o tema inicial da finitude. Mas essa finitude, que era primeiramente anunciada pelo jugo das coisas sobre o homem – pelo fato de que ele era dominado pela vida, pela história, pela linguagem – aparece agora num nível mais fundamental: ela é a relação insuperável do ser do homem com o tempo.(FOUCAULT, **PC**, p. 463).

Reagrupando os termos das oscilações constitutivas da analítica da finitude e finalizando o tópico heideggeriano, Foucault os dispõe assim:

Assim, redescobrimos a finitude na interrogação da origem, **o pensamento moderno remata o grande quadrilátero que começou a desenhar quando toda a epistémê ocidental se abalou no fim do século XVIII**: o liame das positivities com a finitude, a reduplicação do empírico no transcendental, a relação perpétua do cogito com o impensado, o distanciamento e o retorno da origem definem para nós o modo de ser do homem. É na análise desse modo de ser, e não mais na representação, que, desde o século XIX, a reflexão busca assentar filosoficamente a possibilidade de saber. (FOUCAULT, **PC**, p. 463 – grifos nossos)

O tom profético antes do tom de diagnóstico de que o homem será apagado como um rosto de areia na orla do mar comparece no tópico VIII – *O sono antropológico*, através do embate entre as aberturas (ou brechas) proporcionadas por Nietzsche e por Heidegger e sim, foi feita uma opção (mais uma vez) nietzschiana, afinal morrem as “boas almas” do humanismo em prol mesmo do “retorno do começo da filosofia”, cuja feição seria uma incógnita, mas seguramente não seria humana. A passagem que registra essa decisão e essa “crença” é particularmente pungente:

A todos os que pretendem ainda falar do homem, de seu reino ou de sua libertação, a todos os que formulam ainda questões sobre o que é o homem em sua essência, a todos os que pretendem partir dele para ter acesso à verdade, a todos os que, em contrapartida, reconduzem todo conhecimento às verdades do próprio homem, a todos os que não querem formalizar sem antropologizar, que não querem mitologizar sem desmistificar, que não querem pensar sem imediatamente pensar que é o homem quem pensa, a todas essas formas de reflexão canhestras e distorcidas, só se pode opor um riso filosófico – isto é, de certo modo, silencioso. (FOUCAULT, **PC**, p. 473).

A **3ª tese antifenomenológica é essa**, a que surpreende Husserl e mais precisamente os pós-husserlianos vivendo, trabalhando e falando (muito) desconsiderando, apesar dos esforços empreendidos, que a crise de austeridade da qual reclamam não é a crise da *Crise* e sim outra crise, advinda não da geometria ou da verdade originárias, ou do tempo que não recuperaremos em nosso ser angustiado, ou ainda da liberdade infernal que nos conduz a nada, ao nada, mas sim

(quem sabe?) do fato de que não há o que assegure que “ao final de toda elucidação mais paciente *existe* um lugar no qual apareceria ‘não somente o que **as palavras** querem dizer, mas o que **as coisas** querem dizer’” <sup>174</sup>. Essa nossa ponderação de algum modo antecipa a conclusão “pessimista” do nosso percurso, mas em **PC**, de fato não há algo como uma celebração ou um indício de que além do diagnóstico do nosso tempo, que foi sem dúvida oferecido ainda devêssemos ter recebido o agrado de uma promessa: pelo contrário, nos parece que Foucault sinaliza a despedida de seu projeto arqueológico; é como se ele dissesse que fez o que pôde para apresentar os termos de um fim próximo e que precisaria colocar o seu pensamento em outro lugar, em outro lugar de pensamento, o que de fato ocorreu, não sem que houvesse antes o interlúdio da prestação de contas que foi **AS**. Sem dúvida alguma, **PC** foi uma libertação custosa, de qualquer modo e novamente, é irresistível a indagação: Não foi o fim do mundo, foi?

Não foi, mas falando em prestação de contas, façamos aqui um balanço do que ainda nos resta apresentar dentro da programação prevista, ademais anunciada: do texto de Lebrun, as ressalvas a **PC**; de Merleau – Ponty e de Sartre, os momentos em **PC** em que Foucault, muito embora tacitamente, os teria sob a sua mira. Estimemos tais apontamentos finais.

Relativamente à **Nota**, como dissemos desde o início da nossa dissertação, trata-se de um texto essencial para que a filosofia contida em **PC**, mais precisamente a sua antifenomenologia, possa ser por assim dizer retirada da arqueologia das ciências humanas empreendida por Foucault e compreendida em sua especificidade, de modo que antes de uma “interpretação”, acreditamos poder dizer que Lebrun nos fornece mesmo **um guia de leitura**. Mas ainda assim, de fato ele faz algumas ressalvas que outros comentadores também fizeram a Foucault, a saber: ter forjado “o conceito de *épistèmê* e [do] (parafenomenológico) ‘*a priori* histórico’” (**Nota**, p. 37), o que “sem dúvida é desconcertante”, mesmo que os tenha abandonado depois e que haja a “justificativa” de que precisava marcar que se dirigia à fenomenologia husserliana; na sua ânsia de mirar Merleau – Ponty, Foucault “parece tomar como adquirido que Merleau – Ponty exprime a verdade de Husserl – o que é bastante discutível, como se sabe” (**Nota**, p. 44 – 45); por ter centrado “a fenomenologia sob a finitude fundadora, Foucault recusa *a priori* e

---

<sup>174</sup> (LEBRUN, **Nota**, p. 46, apud Merleau – Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, prefácio p.12 – grifos nossos).

injustamente, o interesse de qualquer leitura que reencontre em Husserl uma retomada dos temas da metafísica, mais profunda ainda do que o autor havia pensado” (**Nota**, p. 45). São esses os pontos, as ressalvas de Lebrun a **PC**.

A assinalar ainda o apontamento importante, como que uma pista a seguir aos seus estudiosos: o de que Foucault-arqueólogo, como sendo “o último fenomenólogo”, ao apresentar “uma afinidade ao menos retórica” (**Nota**, p. 48) com a escola que abandona, presta uma homenagem às avessas a ela; refazendo os passos de Husserl (e chegando aos de seus epígonos), Foucault também esteve (quem sabe?) sob o comando metodológico da “redução fenomenológica”, tendo dado “um jeito de parecer ingênuo, despreocupado com o seu lugar” (**Nota**, *Idem*). Esse apontamento direcionado ao comportamento de Foucault que seria ainda um fenomenólogo, *malgré lui*, incide claramente sobre a questão de saber se haveria na arqueologia foucaultiana algo como uma “ontologia esquecida”, hipótese levantada por Béatrice Han diante da qual ela defende que sim, que o “transcendental histórico” de **PC**, traria aspectos ontológicos que precisam ser investigados, conforme expusemos no início do presente estudo (vide página 43, nota 82).

Bem, passemos à finalização de nosso estudo fazendo algumas considerações sobre “**Dialética e experiência**”<sup>175</sup>, sobre Sartre e Merleau – Ponty no sentido de suas quase – transcendentais, dialética e estética, tácita e criticamente evocadas em **PC**.

No tópico VII – *O discurso e o ser do homem* (do capítulo IX – *O homem e seus duplos*), ao apresentar o papel da analítica da finitude no engendramento do pensamento do *Mesmo*, pensamento da identidade de cunho hegeliano, sob o prisma da *epistémê* moderna que surgia e se firmava em detrimento de “uma reflexão sobre a ordem das Diferenças”, Foucault parece evocar Sartre e Merleau – Ponty de modo bastante preciso, considerando-se que diante daquele pensamento, suas reflexões perfazem

**Um jogo dialético e uma ontologia** sem metafísica [que]se interpelam e se correspondem mutuamente através do pensamento moderno e ao longo

---

<sup>175</sup> Entre aspas título do importante (mais um) texto de **Leopoldo e Silva (2003)**, no qual ele dispõe que da oposição kantiana entre experiência possível e dialética, advem a raiz de um problema, a saber, o da “tensão (dialética) entre a aspiração subjetiva de totalidade e as exigências objetivas de limitação e segmentação da experiência e a *forma* da experiênci [que] teria de ser finalmente concebida a partir de um *fundo* de inteligibilidade problemática” (LEOPOLDO E SILVA, 2003, p. 97-grifo nosso).

de toda a sua história: pois é um pensamento que não se encaminha mais em direção à formação jamais acabada da Diferença, mas **ao desvelamento do Mesmo sempre por realizar**. (FOUCAULT, **PC**, p. 469 – grifos nossos)

Mas antes desse momento, outra indicação importante de ambas as presenças aparece no tópico VI – *As sínteses objetivas* (do capítulo VII – *Os limites da representação*), momento kantiano de **PC** em que **Foucault (PC, p. 335 – grifos nossos)** ao assinalar o grande problema que aparecerá na analítica da finitude, o “de **poder e de não poder formalizar o empírico**” especificará também a incontornável ambigüidade das metafísicas da finitude e/ou antropologias filosóficas que terão que lidar com ele, através da tentativa de “**formalização ingênua do empírico**” que “toma a feição de um dogmatismo ‘pré-crítico’, e ressoa no pensamento como um **retorno à insipidez da ideologia**” e podemos negar que não pressentimos aqui as indicações do “ingênuo”, Merleau – Ponty e do “insípido”, Sartre? Pensamos que não.

Dos anúncios que fizemos de que ambos os filósofos foram visados em **PC**, através de suas metafísicas da linguagem e do homem (Merleau – Ponty), e da história e do indivíduo (Sartre) atrelados ao espectro acima, entendemos que Foucault, muito embora mire e de fato atinja Merleau – Ponty, ele o faz de modo ainda respeitoso devido à “ingenuidade” do filósofo, o que já não ocorre com relação a Sartre, devido à “insipidez” e à “má-fé” de sua apreensão principalmente do modo de ser da história. Tendo isso em nosso horizonte, inventariamos alguns pontos de ambas as filosofias que passamos agora a discutir.

Relativamente a Sartre, é oportuno lembrar que antes de Foucault, Claude Lévi – Strauss, em *O pensamento selvagem* (1962), já havia cercado Sartre de modo determinante, o que acreditamos poder dizer que em muito influenciou o cerco de Foucault a Sartre, alguns anos depois, em **PC**. No capítulo 9 – *História e dialética*, Lévi – Strauss claramente expõe a querela com Sartre, nomeando-o e pondo em foco a ambigüidade, em verdade o paradoxo essencial da *Crítica da razão dialética* (1960). Não caberia aqui uma apresentação das especificidades do texto levistraussiano, apenas registraremos preciamente uma de suas passagens visando apontar, justamente, por que a etnologia em **PC**, enquanto manifestação do pensamento estrutural é (ainda) “a consciência desperta do nosso tempo” através de uma demonstração dela mesma, pensando-se e fazendo-se. E a questão central é a oposição (descabida aos olhos do antropólogo) que Sartre promove entre razão



analítica e razão dialética, a qual esteve no horizonte da presente dissertação desde o início. De saída, um loquaz e bastante seguro, diz a que veio e golpeia Sartre certeira, ao considerar que

Quando se lê a *Crítica*, é difícil deixar de sentir que **o autor** hesita entre duas concepções da razão dialética. Ora ele **opõe razão analítica e razão dialética como se opusesse o erro e a verdade, se não mesmo, o diabo e o bom Deus**; ora as duas razões aparecem complementares: caminhos diferentes, que conduzem às mesmas verdades. Além da primeira concepção desacreditar o saber científico e chegar mesmo a sugerir a impossibilidade de uma ciência biológica, ela contém, também, **um curioso paradoxo porque a obra intitulada *Crítica da razão dialética* é o resultado do exercício, pelo autor, de sua própria razão analítica: ele define, distingue, classifica e opõe**. [...], Sartre atribui à razão dialética uma realidade *sui generis*; ela existe independentemente da razão analítica, seja como sua antagonista, seja como sua complementar. Se bem que nossa reflexão sobre uma e outra, tenha seu ponto de partida **em Marx**, parece-me que a orientação marxista conduz a visão diferente: **a oposição entre as duas razões é relativa, não absoluta**; corresponde a uma tensão, dentro do pensamento humano, que subsistirá talvez indefinidamente de fato, mas que ao está baseada em direito.[...]. **Sartre chama de razão analítica a razão preguiçosa; chamamos dialética a mesma razão, mas corajosa**: arqueada pelo esforço exercido para sobrepujar-se. (LÉVI-STRAUSS. 1976, p. 281 – 282 – grifos nossos).

Irrebatível crítica. E por todo o capítulo será assim, Lévi-Strauss não deixará pedra sobre pedra, trata-se de uma investida demolidora, em aspectos vários do pensamento sartriano, o que em muito foi favorecido pelo tardio marxismo sartriano ungido, ademais, por um viés humanista que os ventos estruturais já carregavam para longe do hexágono francês. Com relação a Foucault, muito embora possamos dizer que a querela com Sartre já estava posta em **PC**, tendo em vista que Sartre mesmo não nomeado é um dos alvos da artilharia antifenomenológica do livro, ela teve início efetivo após uma provocação direta do primeiro ao segundo: na célebre entrevista a Claude Bonnefoy, intitulada “*O homem está morto?*”, **Foucault (DEI, p. 569 – 570)** declara que “*A Crítica da razão dialética* é o magnífico e patético esforço de um homem do século XIX para pensar o século XX. Nesse sentido, Sartre é o último hegeliano, diria inclusive: o último marxista”; a ela *Jean-Paul Sartre responde*<sup>176</sup> pouco depois e é patente que lhe tenha faltado razão analítica para compreender **PC**, pois muito embora reconheçamos que Foucault tenha sido **arqueologicamente ferino**, o que dizer da seguinte passagem?

<sup>176</sup> Título propriamente dito da resposta de Sartre a Foucault, publicada em 1966, na *L'Arc*, nº 30.

Uma tendência dominante, pelo menos, pois o fenômeno não é geral: a recusa da história. O sucesso que obteve o último livro de Michel Foucault é característico. **Que encontramos em *As palavras e as coisas*? Não uma ‘arqueologia’ das ciências humanas.** O arqueólogo é alguém que procura vestígios de uma civilização desaparecida para tentar reconstruí-la. Ele estuda um estilo que foi concebido e posto em prática por homens. Esse estilo, é certo, impôs-se depois como uma situação natural, tomou a feição de um dado. Mas nem por isso deixa de ser o resultado de uma *práxis* cujo desenvolvimento o arqueólogo descreve. [...]. É certo que a sua perspectiva permanece histórica. **Ele distingue épocas, um antes e um depois. Mas substitui o cinema pela lanterna mágica, o movimento por uma sucessão de imobilidades.** O sucesso de *As palavras e as coisas* prova bem que o livro era esperado. Ora, um pensamento verdadeiramente original nunca é esperado. **Foucault traz às pessoas aquilo de que elas precisam: uma síntese dialética** em que Robbe-Grillet [escola do novo romance francês, anos 50], o estruturalismo, a lingüística, Lacan, *Tel Quel* são utilizadas sucessivamente para demonstrar a impossibilidade de uma reflexão histórica. (SARTRE, 1968, p. 125 – 126 – grifos nossos).<sup>177</sup>

Pois bem, mesmo que identifiquemos nas linhas sartrianas a crítica importante com a qual Foucault foi obrigado a lidar n’**AS** (e em verdade, um ano antes, em 1968, quando responde as questões propostas pelo *Círculo Epistemológico*) e que se refere, apesar da colocação “dialética” de Sartre, à **noção problemática de a priori histórico**<sup>178</sup>, claro está que para Sartre não é possível fazer nenhuma leitura da História que “ouse” suplantar Marx, ao que Lévi-Strauss já o alertara, seguramente sem que Sartre lhe desse ouvidos, bem como fizera Merleau-Ponty por ocasião das diferenças irreconciliáveis de natureza filosófica e política que viria a separá-lo de Sartre em meados dos anos 50, mas que já estavam no horizonte bem antes, pois “As palavras finais da *Fenomenologia da percepção* nos deixam ver que, muito antes que se consumasse a ruptura entre os dois

<sup>177</sup> Abrimos a presente nota para apontar que **Canguilhem**, mestre inaugural, leitor e amigo de Foucault, em seu esclarecedor e consagrado texto, *Morte do homem ou esgotamento do cogito?* (1967) sai em defesa de seu ex-aluno e claro está que leu a entrevista de Sartre: “Fazer de Foucault uma espécie de geólogo é o mesmo que dizer que ele naturaliza a cultura retirando-lhe a história. Os propagadores do existencialismo poderão então taxá-lo de positivista, injúria suprema. Havíamos nos instalado na dialética. Superávamos o anterior (necessariamente, segundo uns; livremente, segundo outros), mas permaneceríamos persuadidos de que, superando-o, o compreenderíamos. Ora, eis que alguém chega para nos falar de ‘rupturas essenciais’ [...], o arqueólogo do saber descobre uma ‘descontinuidade enigmática’ que, sem a pretensão de explicá-la, ele só consegue qualificar como mutação, acontecimento radical, [...]. Forçoso é interrogar-se sobre as razões que levaram críticos, a maioria sem dúvida de boa-fé, a denunciar o perigo que a História corre aqui.” (CANGUILHEM, 2012, p. 11 – 12). Importante também registrar que Canguilhem não deixa de fazer as devidas críticas à **PC** (assim como Lebrun) de modo que é um texto que também tem o viés de um **guia de leitura**.

<sup>178</sup> Um dos tópicos sugeridos pelo *Círculo* foi justamente relativo às “formas de transição que asseguram a passagem de uma grande configuração a outra”, a questão de saber, enfim “Qual é o *motor* que transforma uma configuração em outra? O princípio da arqueologia quer a redução desta questão?” (FOUCAULT, 1971b, p. 11).

filósofos e amigos, elas já estavam tacitamente postas” (CHAUÍ, 2002, p. 285). Bem, de qualquer modo, *Foucault répond à Sartre (1968)*, numa entrevista esclarecedora, antes pelos apontamentos relativos à **PC** (sempre oportunos) e depois pelo findar de conversa que direciona a Sartre, pois à indagação do jornalista Jean-Pierre Elkabbach sobre a impressão que tivera quanto à referida entrevista sartriana, nosso autor diz o seguinte:

Eu lhe responderei duas coisas. **Primeiramente, Sartre** é um homem com uma obra importante a realizar, obra literária, filosófica, política, para ter tido tempo de ler o meu livro. Ele não o leu. Por conseguinte, **o que ele diz sobre o livro não me parece muito pertinente. Em segundo lugar**, vou lhe confessar algo. Outrora eu fui do Partido Comunista. Oh!, por alguns meses ou pouco mais que alguns meses, e sei que naquele momento Sartre era definido por nós como **a última muralha do imperialismo burguês**, a última pedra do edifício por meio do qual ... etc.etc. Quinze anos mais tarde, me surpreendo divertidamente ao reencontrar essa frase sob a pluma de Sartre. Digamos que giramos em torno do mesmo eixo, ele e eu. (-Voce não encontra nenhuma originalidade nisso?). Não, **é uma frase que se arrasta há 20 anos e ele a utiliza, é um direito dele. Ele nos paga com a mesma moeda que outrora lhe passamos.** (DEI, p. 694 – grifos nossos).

Claro está que as questões correlatas do humanismo e do historicismo sartrianos são inflamáveis e Foucault não perdeu a oportunidade de incendiá-las em **PC**, mesmo que tenha preferido não nominá-las, ademais não seria necessário bem como seria deselegante, sinceramente assim pensamos. A questão do **modo de ser da história** é o ponto de nevrálgia da filosofia sartriana, em cujo bojo reside uma leitura tardia, justamente da razão (analítica?) na história, por mais controverso que isso possa parecer em se pensando no engajamento sartriano. A esse respeito e segundo **Münster (2006)**, Sartre efetuara uma conversão corajosa na *Crítica da razão dialética*, em verdade não sem razão, pois

De 1952 até 1956, foi o ‘companheiro de estrada’ dos comunistas, numa época em que o PCF atravessava ainda os boulevards das cidades francesas com caminhões ornados com retratos de Stalin. Revela também a vontade inabalável do autor de *Os comunistas e a paz (1952)* de romper com o ‘comunismo dos tanques’, cuja prática ‘marxista’ tornou-se o contrário absoluto da teoria de Marx. Incontestavelmente, os acontecimentos trágicos na Hungria, em outubro-novembro de 1956, foram determinantes para esta virada de Sartre, mas não podemos deixar de excluir a hipótese de que as severas críticas pronunciadas por Merleau- Ponty *n’As aventuras da dialética (1955)*, a propósito do engajamento pró-comunista de Sartre, a partir de 1952, produziram um efeito tardio sobre o pensamento de Sartre incitando-o a reajustar o seu próprio dispositivo teórico. [...]. *Questões de método* – um ensaio escrito em 1957 para uma revista polonesa – já anunciava esta volta de Sartre para uma nova dialética. (MÜNSTER, 2006, p. 184)

Pelo sim e pelo não, seja nova ou a boa e velha dialética a trazer Sartre de volta às ruas ao final dos anos 60 (e junto a Foucault em algumas ocasiões), o que ocorreu em meio às “barricadas do desejo” é que a ideia do “intelectual engajado” forçosamente sofre um abalo literalmente estrutural, sendo que o que ainda subsiste dela, dessa “ideia” na prática da teoria acadêmica, se constitui algo diante do qual Foucault ficaria profundamente entediado, assim pensamos poder dizer e dizemos.

Já o tópico “Merleau-Ponty”, com o qual finalizaremos o nosso percurso, nos interessa mais do que o tópico “Sartre”, do mesmo modo que, ao que nos parece, também ocorreu a Foucault que nos trouxe em **PC**, caso estejamos corretos, a “ingenuidade” merleauPontiana versus a “insipidez” sartriana. Sim, **Merleau-Ponty nos interessa: seja** pela sua “ingenuidade” da qual ainda não temos condições de tirar o devido proveito das aspas, mas da qual arriscaremos fazer suposições (como, aliás, já fizemos) porque em princípio (e bem antes que Descartes tenha surgido) ao pensamento é dado o pensar e ele é livre; **seja** pela defesa ardorosa de seus estudiosos e especialistas, os quais em sua expressiva maioria, por demonstrarem um verdadeiro pavor de críticas ao “seu” filósofo (evocado quase como uma entidade metafísica) levantam a suspeita de que há algo bastante estranho nesse comportamento antifilosófico, algo que por si só deveria ser objeto de estudo.<sup>179</sup>

Não nos demoraremos, seja numa frente de interesse, seja na outra, faremos breves exposições: a começar pelas suposições já inscritas em nosso estudo, suscitadas pela “ingenuidade” merleauPontiana aventada em **PC** e que receberão o apoio textual do próprio filósofo em passagens que as corroboram; e a terminar pelos apontamentos de dois consagrados estudiosos de Merleau-Ponty, **Chauí e Moura**, mestra e ex-aluno que defendem, mesmo que de modo distinto <sup>180</sup>

---

<sup>179</sup> Em nossa monografia de término da graduação (2009) sem que procurássemos por esse “tema”, qual seja o do comportamento antifilosófico dos estudiosos de Merleau-Ponty, ele acabou surgindo: mesmo que já estivéssemos à ocasião às voltas com **PCe** com o recorte da presente dissertação, a filosofia merleauPontiana se impôs de modo determinante, portanto, também desde lá; a partir da crítica antifenomenológica de **PC**, a curiosidade por ela foi inevitável; não nos aprofundamos nela, mas dela temos os pressupostos essenciais, os quais nos habilitam, assim acreditamos, a um início de conversa e por ora, apenas gostaríamos de propô-lo, expondo alguns apontamentos que retiramos de nossas leituras merleauPontianas. Mais adiante, a depender do nosso prosseguimento acadêmico e propriamente da orientação a ele, esperamos pensar com Merleau-Ponty, seguramente através de um comportamento genuinamente filosófico, crítico, mas receptivo a críticas.

<sup>180</sup> **Chauí**, extrema e declaradamente apegada a Merleau-Ponty, é bastante reticente às investidas “contra” a filosofia merleauPontiana, tendo demonstrado em várias oportunidades até mesmo certo furor diante das críticas direcionadas ao “seu filósofo: uma delas, direcionada a Foucault e

(e nas suas esteiras, toda uma parcela significativa de outros estudiosos do filósofo) a tese controversa, segundo o nosso entendimento, de que o inacabamento da obra merleau-pontiana, devido mesmo à morte prematura do autor, não permite o “diagnóstico” de que o pendor de sua reflexão é de caráter marcadamente metafísico, a despeito do inegável envolvimento do filósofo com os temas e os problemas do seu tempo. Tentemos apresentar esses últimos apontamentos, os quais e é importante que registremos, não são caprichos teóricos aleatórios de nossa parte, pelo contrário: eles integram o objetivo de nosso estudo no tocante (como apresentamos no resumo da presente dissertação) à inspeção comprobatória de que se existiram razões para que ao final da década de 60 a artilharia fenomenológica de **PC** tivesse sido posta em curso (e elas existiram, sendo que o esforço maior do nosso estudo foi o de apresentá-las) talvez ainda existam em nossa contemporaneidade razões para reativá-la, sendo que a recusa da leitura foucaultiana de Merleau-Ponty por parte dos seus estudiosos, uma excelente maneira de perscrutá-las. Tentemos argumentar sobre isso.

N’A *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty já está em posse de uma reelaboração do transcendental bastante afastada da noção prescrita por Kant e assim, a distinção (ou torção, nos termos de **Noto**) entre as instâncias do empírico e do transcendental se encontra claramente modificada, em verdade confundida como esclarece **Sacrini (2012)**:

**Afinal, Merleau-Ponty está propondo investigar certas capacidades subjetivas que funcionam como condição e origem de toda relação com objetos**, instrumentos, etc. Contudo, aqui é preciso notar uma alteração importante do sentido de ‘subjetivo’ em questão. **O agente transcendental visado por Merleau-Ponty não é um conjunto de categorias formais ou uma consciência pura, mas o corpo humano concreto ou corpo próprio.** E o corpo próprio tal como apresentado pela *Fenomenologia da percepção* é **um agente pré-pessoal**, cujos principais sistemas operam *anonimamente* [Sacrini apud *Fenomenologia da percepção*, edição francesa, 1997, p. 277]. **Mesmo assim acredito que é correto entender tais operações como subjetivas, num sentido amplo**, uma vez que será por meio delas que todo contato humano com qualquer transcendência possível se estabelece. Assim como as análises de Kant e de Husserl, aquelas de Merleau-Ponty não estão voltadas para os objetos e suas propriedades, mas para os modos de conhecê-los, de se ter deles experiência, modos que apesar do caráter anônimo circunscrevem as

---

precisamente a **PC**, será apresentada aqui. Já **Moura**, mesmo defendendo o inacabamento da filosofia merleau-pontiana, apresenta dela uma leitura menos “apaixonada” e assim, **Moura, leitor de Merleau-Ponty é um convite à filosofia** feito de um modo verdadeiramente filosófico, ou seja, aberto a indagações.

condições gerais pelas quais a subjetividade se relaciona com o mundo. (SACRINI, 2012, p. 2012 – grifos nossos):

Essas indicações em face do que supusemos e expusemos relativamente à apreensão merleauPontiana do **modo de ser da linguagem** (deixando de lado aqui a questão do modo de ser da natureza enquanto uma **ontologia selvagem**, na qual residiria o realismo metafísico do filósofo<sup>181</sup>) apontam para a corporeidade da linguagem que em seu ser *expressa*, pela *fala*, uma *visão de mundo* que, em **PC** denota a *prosa do mundo* da Renascença, no qual enfim o modo de ser da linguagem em seu *ser bruto* oferece o *negativo do mundo clássico* que está por vir. No capítulo VI – *O corpo como expressão e a fala* (último da 1ª parte da *Fenomenologia da percepção*), Merleau-Ponty buscará **na origem da linguagem** a possibilidade do “corpo como expressão e a fala” porque a linguagem possui **um estatuto ontológico** que faculta ao corpo em suas “relações intramundanas e ônticas”, a **percepção de que ele mesmo é unidade**, logo, nele mesmo se efetiva a superação da dicotomia que tem carregado: o fardo que o oprime ora como sujeito, ora como objeto, sem nunca **engajá-lo no mundo**. Ocorre que o filósofo pretende remontar à origem da linguagem, impondo-lhe de saída, a “condenação” (aspas nossas) do sentido, segundo ele “primeiramente essa ideia surpreende, mas somos obrigados a chegar a ela se quisermos **compreender a origem da linguagem**, problema sempre urgente, **embora psicólogos e lingüistas concordem em recusá-loem nome do saber positivo**” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 253 – grifos nossos). Facilmente reconhecemos que Merleau-Ponty está integrado ao **percurso das ilusões retrospectiva – transcendental – antropológica** e, assim, se encontra plenamente acomodado na analítica da finitude através da sua apreensão do misto impuro, homem, como agente empírico e transcendental diante do grande enigma do mundo, do seu próprio *corpo próprio* e de sua linguagem, ela mesma, pela fala, atuando como a genuína capacitadora da decifração das relações intramundanas que estão ocorrendo por toda a parte e em parte nenhuma.

Impossível não associar os termos antifenomenológicos de **PC** à visada merleauPontiana que traduz (e continuará a traduzir em sua última filosofia) perfeita

<sup>181</sup> Em **PC**, Foucault mira, de Merleau-Ponty, as teorizações presentes n’A *Fenomenologia da percepção*, muito embora deixe sugestionado que estava atualizado quanto aos temas tratados pelo filósofo em sua última filosofia. Desse modo, seguiremos nosso autor no tocante à publicação merleauPontiana de 1945.

e limpidamente uma compreensão metafísica do homem, do mundo (da natureza) do homem e da história desse entrelaçamento “para nós”. E há ainda a agudizar a “situação” merleauPontiana, a integração do tema foucaultiano do perigo do “servir-se das ciências humanas para filosofar” ao espectro mencionado. A esse respeito, encontramos em **Moutinho (Ano?, p. 82 – grifos nossos)** a colocação do “tema perigoso”, nos seguintes termos: “**Quanto a Merleau-Ponty, não é justamente em direção a uma antropologia que se encaminha a sua investigação sobre as ciências humanas?**”. Diante do tema e da questão, o autor pondera que só teria havido tal encaminhamento, ou seja, “**o antropologismo**” na filosofia merleauPontiana, se o filósofo não tivesse apontado “por diversas vias”, a exemplo da via da linguagem, que “o ‘sujeito’ é ainda uma vez ultrapassado – como são ultrapassadas as ciências humanas, uma vez que demandam uma nova ontologia, distinta da cartesiana – e o sujeito é ultrapassado por uma produtividade que não é mais sua, mas que se realiza nele.”. No entanto, a despeito desse esclarecimento, importa sublinhar que importou a Foucault insistir na investigação da hipótese de que o problema do antropologismo à reflexão fenomenológica de Merleau-Ponty persiste, sendo que (ao que nos parece) justamente em função mesmo das reflexões do filósofo relativas à ontologia da linguagem que então, as potencializaria. Paramos aqui.

Passemos a alguns apontamentos de **Chauí** e de **Moura** que sinalizam, inadvertidamente ou não, à localização intrincada de Merleau-Ponty na analítica da finitude. Começemos por Chauí e é Lebrun a convocá-la ao nosso texto, tendo em vista a sua enunciação, logo no início da **Nota (1989, p. 33)**, de que passado tanto tempo da publicação de **PC** e assim tendo sido perdido o seu “sabor polêmico”, lhe teria restado o objetivo da “agressão”. Ao que nos parece essa é a leitura de Chauí, pois em 1981 mesmo passados 15 anos da publicação de **PC** – e por ocasião das comemorações em homenagem aos 20 anos do falecimento de Merleau-Ponty, a filósofa declarou furiosamente que a intenção de Foucault no livro, teria sido a de desqualificar a filosofia merleauPontiana, inclusive associando tal “agressão” ao estruturalismo, a fim de justificar o “esquecimento” de Merleau-Ponty naquele período, meados (para o fim) da década de 60. Num tom bastante ressentido e saudosista, **Chauí** expressa que:

**Durante os últimos vinte anos pesado silêncio cercou o pensamento de Merleau-Ponty**, cujos cursos, no *Collège de France*, e artigos, em *Les temps modernes*, eram acompanhados e discutidos por numeroso público no correr da década de 50. **Silêncio curioso, mormente para quem, ainda que de longe, observou as peripécias da filosofia francesa nas décadas de 1960 e 1970.** Em 1966, [...], *Les mots et les choses*. Ali, [...] o novo saber fincado no solo da descoberta do homem como objeto-sujeito dos discursos, nasce com a morte da metafísica. [...]. As dificuldades criadas pelo novo quadrilátero são deixadas sem solução por Foucault, pois, escreve ele, são as questões do presente e não podem ser respondidas, mas trabalhadas. Em contrapartida, a modorra humanista pede outra atitude. A ela cabe ‘opor um riso filosófico, isto é, em certa medida, silencioso [Chauí apud PC, p. 473]. **Entre o bisturi afiado, que recorta as questões decisivas do presente europeu, e o riso filosófico, este silêncio de quem perdeu o medo de rir da filosofia porque aprendeu a rir através dela** [Chauí apud Bento Prado Junior, *Por que rir da filosofia?* (1981)], **os universitários franceses parecem ter preferido um punhal sem gume e o ruído da gargalhada.** Imaginaram, talvez, que bastaria uma sacudidela para que a metafísica rolasse por terra e o humanismo virasse pó. **Não perceberam (na pressa quem sabe?) que as costas nas quais ambos [Foucault e os universitários estruturalistas] se agarravam eram o dorso de um tigre** [alusão à frase final do tópico merleauPontiano de PC (p. 444), o tópico IV (O empírico e o transcendental), do capítulo IX (O homem e seus duplos)]. **E que não era de papel.** [...]. Quiseram um cadáver celebrado com espalhafato. E não fizeram o paciente trabalho de luto. Talvez por esse motivo o silêncio sobre Merleau-Ponty não seja surpreendente. Foi a homenagem involuntária que lhe prestaram. [...]. É que Merleau-Ponty não estava movido pelo desejo de supressão imediata do que é outro e que a *Fenomenologia do espírito* chama pelo nome de **Terror**. Nem estava movido pela necessidade de suprimir imediatamente a distância temporal entre a consecução de um fim e a paciência de sua realização, supressão que a *Interpretação dos sonhos* nomeia com a palavra **Infantil**. (CHAUÍ, 2001, p. 2-5 – grifos nossos).

A despeito da caracterização de Chauí parecer-nos correta em vários pontos e legítima em outros tantos, a ressaltar que ao “tribunal” convocado por ela, levantamos objeções, enquanto leitores e não advogados do “acusado”, Foucault, as quais se destinam tanto ao tom retórico da “juíza”, quanto à sua censura à própria escrita foucaultiana, afinal se de fato Foucault ri enquanto opera o seu “bisturi afiado”, isso faz parte do seu estilo de escrita, de fato ironicamente cortante, o que não é sinônimo, convenhamos de “terrorismo” ou “infantilidade”, ademais nosso autor tinha esse “direito” (ou não?!). Em PC, Foucault veicula teses antifenomenológicas e sim, Merleau-Ponty é um dos seus alvos, mas quem tem o direito de lhe dizer que ele não poderia dizer isso ou aquilo e tanto pior, que não deveria “ousar” transpor os limites impostos a uma discussão filosófica, trazendo a ela novos elementos e problemas? Esse tipo de posicionamento, não é aceitável, ademais dentro e fora da filosofia, seja ela acadêmica ou não. E se acontecer, segundo sublinha Lebrun (2006 b, p. 344) “que o arqueólogo deixe de lado sua



neutralidade e emita um juízo – severo – sobre a analítica da finitude”, pois para ele “esse discurso gira no vazio”, qual é efetivamente o problema? E se ele não tiver “soluções” àquilo que ele critica isso invalidaria o seu ingresso num debate? Se sim, por quê? Enfim, qual é a razão de tamanha “sensibilidade” em relação à filosofia merleau-pontiana no tocante às críticas que ela vem recebendo ao longo de sua trajetória e que ainda na contemporaneidade faz com que parte significativa de seus estudiosos, eles sim, se comportem como terroristas e criancinhas que temem perder o doce? É claro que é preciso falar sobre Merleau-Ponty de maneira “séria”, mas para que isso venha a ocorrer e obviamente em se pensando fora do círculo das afinidades eletivas, que se estabeleça, de saída, que **as amarras metafísicas** de sua filosofia precisam ser encaradas como um problema e não como uma solução para “a distância temporal entre a consecução de um fim e a paciência de sua realização”. Esse é ponto foucautiano absolutamente legítimo sugestionado em **PC** diante do qual Chauí declina, fazendo declinar consequentemente, a tentativa de levar a sério o que seguramente de sério ela tem a dizer, e disse, concordamos com isso.

Com relação a **Moura**, como se sabe um especialista em fenomenologia de mão cheia e, em comparação a Chauí, um leitor de Merleau-Ponty a ser privilegiado, considerando-se que a sua leitura é bem menos “apaixonada” que a dela, a sublinhar que diante da questão que formulamos na esteira de **PC**, qual seja “**a fenomenologia merleau-pontiana é uma metafísica da finitude?**”, a partir da qual começou a nos causar incômodo o fato de que é patente que muitos especialistas em Merleau-Ponty dela tentam escapar proclamando um estado de inacabamento da obra do filósofo, ainda que Moura abrace o referido contorno à questão proposta, ele o faz de maneira isenta de nocivas paixões (no caso, filosóficas), o que além de bem-vindo, é ponto pacífico a qualquer debate.

Em um dos seus ensaios dedicados a Merleau-Ponty, presentes na consagrada publicação, *Racionalidade e crise* (2001) e sugestivamente intitulado, *Entre fenomenologia e ontologia: Merleau-Ponty na encruzilhada*, **Moura (2001, p. 271 – 273 - 274/288 – grifos nossos)** de saída, na primeira frase se dispõe ao debate por ele mesmo proposto e pergunta: “**Por que evocar, nos anos 1960, a necessidade de se elaborar uma ontologia?**”. Moura prossegue afirmando que se os intérpretes de Merleau-Ponty teriam visto tal evocação como uma ruptura ou

‘corte epistemológico’ entre a *Fenomenologia* e *O Visível e o invisível*, propriamente Merleau-Ponty não, pois na acima referida obra póstuma, ele afirma que a *Fenomenologia* “era na verdade um tratado de ontologia”. No entanto a questão de Moura permanece sem resposta, ou seja, Merleau-Ponty parece obscurecer Husserl, além do que entra em cena de forma inatual, não? Não, responde Moura: não há obscurecimento nem inatualidade em Merleau-Ponty. O que ele deixou registrado como projeto inconcluso foi justamente o esclarecimento e a correção do que era obscuro, mas em Husserl, para quem “ ‘em si a fenomenologia não é ontologia’ “; sendo assim, Moura não vê uma encruzilhada na trajetória merleauPontiana, mas sim “uma radicalização do próprio projeto fenomenológico”, “trajeto no qual nós mudamos de cidade, mas permanecemos no interior do mesmo país”.

E como não reconhecer aqui propriamente o diagnóstico arqueológico de **PC**, qual seja o de que a fenomenologia husserliana fincou (como diria Chauí ...) sua bandeira filosófica no solo clássico, cartesiano e mesmo que dele tenha saído a fim de angariar novos temas, contemporâneos a si mesma, uma filosofia pós-kantiana, logo indiscutivelmente moderna, ela legou a seus epígonos a condenação da analítica da finitude? No momento mesmo em que Husserl fincara a bandeira metafísica da superação do “objetivismo” na idade clássica e transportava-a como um problema não resolvido pela filosofia kantiana, ele traçou o desenho da analítica da finitude, o do quadrilátero antropológico; ele não mediu como perfeitamente reconhece **Lebrun (Nota, p. 41 - 42)**, “o que o kantismo tinha de subversivo” e essencial, que “com Kant, a *mathèsis* clássica seja para sempre dissolvida”.

O fato de que seus epígonos, notadamente Heidegger e Merleau-Ponty tenham tão veementemente se empenhado em encontrar **um lugar outro para o transcendental** constitui não somente a prova da “impossibilidade de uma *redução* completa”, mas sim e principalmente a comprovação de que o ponto de partida para pensar sobre esse tema/problema fora estipulado de maneira enviesada (e, como registra **Lebrun (Nota, p.42)**, “o arqueólogo não denuncia erros”) e isso a partir do que tudo o mais decorreu, foi o impulso para que Foucault se manifestasse, sendo **PC** enfim o resultado, o diagnóstico desse imbróglio fenomenológico, bem como uma tentativa de definitivamente se afastar dele.

## CONCLUSÃO

### (Para não concluir)

Se ao finalizarmos a primeira parte da nossa dissertação, que comportou “*Do quadrilátero da linguagem à analítica da finitude*” dissemos numa espécie de conclusão que tínhamos feito um longo trajeto, o que diremos agora ao final da segunda parte do nosso estudo, que buscou agregar “*a artilharia antifenomenológica n’As palavras e as coisas de Michel Foucault*”?

Diremos, para não concluir, que *Ariadne enforcou-se*<sup>182</sup>, mas o trajeto não terminou afinal *A linguagem ao infinito*<sup>183</sup> diante da qual a escrita transcreve o “fiel inimigo” que a habita, não permitiria o tamanho engodo da “recompensa dialética”.

Não houve, há ou haverá nada em jogo a não ser o próprio jogo dispendioso da privação “de qualquer repouso possível”, de modo que, recuperando os termos para o que devemos apresentar aqui, nesse “lugar sem lugar” para efetivarmos a conclusão de um jogo jogado antes, entre e após *As palavras e as coisas*, diríamos e dizemos, pela terceira vez no presente estudo, mas agora num tom assumidamente assertivo: o homem está morto e não foi o fim do mundo.

---

<sup>182</sup> (DEI – texto 64).

<sup>183</sup> (DEI – texto 14).

## REFERÊNCIAS

### **1 – Obras/ textos de Descartes e relativos a ele:**

BEYSSADE, M. **Descartes**. Trad. de Fernanda Figueira. Lisboa (POR): Edições 70, 1972.

DESCARTES, R. **Regras para a direção do espírito**. Trad. de João Gama. Lisboa (POR): Edições 70, 2002.

\_\_\_\_\_. **Discurso sobre o método**. Trad. de Márcio Pugliesi e Norberto de Paula Lima. SP: Hemus, ano?

LEOPOLDO E SILVA, F. **Descartes: a metafísica da modernidade**. 2ª edição. SP: Moderna, 2005 a.

VALENTIM, M. A. **Método e metafísica: Descartes entre as Regras e as Meditações**. In: dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol.5, n.1, p.43 - 66, abril, 2008.

### **2– Obras/ textos de Foucault e relativos a ele:**

BOLMAIN, T. **Foucault lecteur de Husserl: articuler une rencontre**. In: Bulletin d'analyse phénoménologique IV 3, p. 202 – 238, 2008.

CANGUILHEM, G. **Michel Foucault: morte do homem ou esgotamento do cogito?** (1967). Tradução de Fábio Ferreira de Almeida. Goiânia: Edições Ricochete, 2012.

CASTRO, E. **Introdução a Foucault**. Trad. de Beatriz de Almeida Magalhães. BH: Autêntica Editora, 2014.

DELEUZE, G. **Foucault**. Trad. de Cláudia Sant'anna Martins; revisão da trad. por Renato Janine Ribeiro. 6ª reimpressão da 1ª edição de 1988. SP: Brasiliense, 2006.

DREYFUS, H.: RABINOW, P. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Trad. de Vera Portocarrero. RJ: Forense Universitária, 2005.

ERIBON, D. **Michel Foucault, 1926 – 1984**. Tradução de Hildegard Feist. SP: Companhia das Letras, 1990.

FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. Trad. de Luiz Baeta Neves. 7ª edição. RJ: Forense Universitária, 2007<sup>a</sup>

\_\_\_\_\_. **A ordem do discurso. Aula inaugural no Collège de France (02/12/1970)**. Trad. de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 15ª edição. SP: Edições Loyola, 2007b.

\_\_\_\_\_. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Trad. de Salma Tannus Muchail. 9ª edição. SP: Martins Fontes, 2007c.

\_\_\_\_\_. **Dits et écrits I (1954 – 1975)**. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Éditions Gallimard, 2001a.

\_\_\_\_\_. **Dits et écrits II (1976 – 1988)**. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Éditions Gallimard, 2001b.

\_\_\_\_\_. **Entrevista com Michel Foucault (a Sergio P. Rouanet e J. G. Merquior)**. In: ROUANET, S. P. ...[ et. al.]. O homem e o discurso. RJ: Tempo brasileiro, 1971a.p. 17 – 42.

\_\_\_\_\_. **Gênese e estrutura da antropologia de Kant**. Trad. de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. SP: Edições Loyola, 2011.

\_\_\_\_\_. **Sobre a arqueologia das ciências (Resposta ao círculo epistemológico, 9)**. In: BAETA NEVES, L.F. Estruturalismo e teoria da linguagem. RJ: Editora Vozes, 1971b. p.9 – 55.

GUEDEZ, A. **Foucault**. Trad. de Edson Braga Souza. SP: Melhoramentos, 1977.  
GROS, F. **Michel Foucault**. 2ª tiragem da 4ª edição. Paris: PUF, 2012.

\_\_\_\_\_. Dávila, J. **Michel Foucault, lector de Kant**. VE: Consejo de publicaciones Universidad de Los Andes, 1998. Disponível em: <<http://www.saber.ula.ve/handle/123456789/14835>> . Acesso em agosto de 2014.

HYDER, D.J. **Foucault, Cavallès, and Husserl on the Historical Epistemology of the Sciences**. In: Perspectives on Science, Volume 11, Number 1, Spring 2003, p. 107 – 129 (Article).

LAWLOR, L. **Un ecart infime (part I): Foucault's critique of the concept of lived – experience (vécu)**. In: Research in Phenomenology, 35 (1). p. 11 – 28, 2005.

LEBRUN, G. **A ideia da epistemologia**. In: MOURA, C.A.R. (org.). Trad. de Maria Adriana Camargo Cappello. A filosofia e sua história. SP: Cosac & Naify, 2006 a. p.129 – 144.

\_\_\_\_\_. **Foucault: o poder é positivo. Entrevista a Renato Janine Ribeiro (1985)**. Disponível em: <[http://almanaque.folha.uol.com.br/entrevista\\_filosofia\\_folhetim.htm](http://almanaque.folha.uol.com.br/entrevista_filosofia_folhetim.htm)>. Acesso em agosto de 2014.

\_\_\_\_\_. **Note sur la phénoménologie dans *Les Mots et les Choses***. In: Michel Foucault philosophe: Rencontre internationale. Paris, 9, 10, 11 janvier 1988. Paris: Éditions du Seuil, 1989. P. 33 – 53.

\_\_\_\_\_. **Transgredir a finitude**. In: MOURA, C.A.R. (org.). A filosofia e sua história. SP: Cosac & Naify, 2006 b. p. 341 – 354.

LECOURT, D. **A Arqueologia e o Saber**. In: ROUANET, S.P.,...[et. al.]. O homem e o discurso. RJ: Tempo brasileiro, 1971, p. 43 – 66.

MACHADO, R. **Foucault, a ciência e o saber**. 3ª ed. rev. e ampliada. RJ: Jorge Zahar Ed., 2006.

MANZI, R.F. **Duas noções de *a priori* histórico: a tradição e o arquivo – a concepção de uma “Anti-Crise” de Michel Foucault**. In: *Philosophos*, Goiânia, V.19, N. 1, p. 191 – 217, Jan./Jun. 2014.

MOUTINHO, L.D.S. **Humanismo e anti-humanismo: Foucault e as desventuras da dialética**. In: *Natureza Humana* 6 (2): 171 – 234, jul. – dez., 2004.

NOTO, C.S. **A recusa do transcendental: um estudo sobre a filosofia crítica de Foucault**. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. Orientador: Profº Dr. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2014.

\_\_\_\_\_. **Da ilusão transcendental à ilusão antropológica: Foucault em defesa de Kant**. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 18, 1, 2011, p. 73 – 88.

PORTOCARRERO, V. **As ciências da vida: de Canguilhem a Foucault**. RJ: Editora Fiocruz, 2009.

SABOT, P. **Lire *Les mots et les choses* de Michel Foucault**. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 2006.

TERRA, R. **Foucault, leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente**. In: \_\_\_\_\_. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. RJ: Editora UFRJ, 2003. p. 161 – 178.

VEYNE, P.M. **Como se escreve a história (1971); Foucault revoluciona a História (1978)**. Trad. de Alda Baltar e Mª Auxiliadora Kneipp. Brasília (DF): Editora da UNB, 1982.

### **3– Obras/ textos de Husserl e relativos a ele:**

DEPRAZ, N. **Compreender Husserl**. Trad. por Fábio dos Santos. RJ: Vozes, 2007 (Série Compreender).

HUSSERL, E. **A Crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental – Uma introdução à filosofia fenomenológica**. De acordo com o texto da *Husserliana* VI, editado por Walter Biemel, traduzido por Diogo Falcão Ferrer e revisado por Marco Antônio Casanova. RJ: Forense Universitária/ Grupo GEN, 2012.

\_\_\_\_\_. **Conferências de Paris (1929)**. Trad. por António Fidalgo e Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

\_\_\_\_\_. **Meditações cartesianas**. Trad. por Frank de Oliveira. SP: Madras, 2001.

\_\_\_\_\_. **Phénoménologie et anthropologie**. In: \_\_\_\_\_. Notes sur Heidegger. Traduit par Didier Franck. Paris: Les Éditions de Minuit, 1993. p.57 – 74.

MORUJÃO, C. **Husserl e a história**. In: Investigaciones fenomenológicas – Anuário de la Sociedade Española de Fenomenologia (1995). Disponível em: <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3177441>>. Acesso em agosto de 2014.

MOURA, C.A.Ribeiro de. **Crítica da razão na fenomenologia**. SP: Nova Stella (Editora da USP), 1989.

ONATE, A.M. **O lugar do transcendental**. In: Ver. Filos., v.19, n. 24, p. 131 – 145, jan./jun. 2007.

RACINE, J. **La place de Descartes dans l'analyse husserlienne de la crise des sciences et de la philosophie** (2009). Disponível em: <<http://revuesshs.u-bourgogne.fr/lisit491/document.php?id=349>>. Acesso em abril de 2014.

SACRINI, M. **Lições do mundo-da-vida: o último Husserl e a crítica ao objetivismo**. In: SCIENTIAE Studia, São Paulo, v.2, n.3, p. 355 –372, 2004.

\_\_\_\_\_. **O projeto fenomenológico de fundação das ciências**. In: SCIENTIAE Studia, São Paulo, v. 7, n. 4, p. 577 – 93, 2009 b.

SALANSKIS, J.-M. **Husserl**. Trad. por Carlos Alberto Ribeiro de Moura. SP: Estação Liberdade, 2006 (Figuras do saber; 16).

SIEMEK, M. J. **Husserl e a herança da filosofia transcendental**. Trad. Por Stefan Bulawski (UFSM – RS). In: Síntese, Belo Horizonte, v. 28, n. 91, p. 189 – 202, 2001.

TOURINHO, C. D. C. **Fenomenologia e ciências humanas: a crítica de Husserl ao positivismo**. In: Rev. Filos. Aurora, Curitiba, v. 22, n. 31, p. 379 – 389, jul./dez. 2010.

VALENTIM, M.A. **O ego e o outro: sobre a crítica de Husserl ao cogito cartesiano**. In: Discurso 39 (2009 b), p. 223 – 260.

#### **4 – Obras de Kant e obras/ textos relativos a ele:**

CODATO, L. **Descartes em Kant**. In: Discurso 39 (2009a), p. 195 – 222.

\_\_\_\_\_. **Kant e o fim da ontologia**. In: ANALYTICA, Rio de Janeiro, vol. 13, nº 1, 2009b. p. 39 – 64.

FULGENCIO, L. **O lugar da psicologia empírica no sistema de Kant**. In: Kant e-prints. Campinas, Série 2, v. 1, n. 1, p. 89 – 118, jan – jun. 2006.

HEIDEGGER, M. **Kant y el problema de la metafísica (1929)**. Trad. por Gred Ibscher Roth. 1ª reimpressão da 2ª edição em espanhol, de 1981. MX: Fondo de cultura econômica, 1986.

HULSHOF, M. **O conceito de númeno na “Dialética Transcendental”: a abertura para um uso legítimo das ideias da razão.** In: Studia kantiana 12 (2012): 5-33.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura.** Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 4ª edição. Lisboa (POR): Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

LEBRUN, G. **Kant e o fim da metafísica.** Trad. por Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª edição. SP: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Sobre Kant.** Trad. por José Oscar Almeida Morais, M<sup>a</sup> Regina Avelar Coelho da Rocha e Rubens Rodrigues Torres Filho. SP: Iluminuras, 1993.

LEOPOLDO E SILVA, F. **Dialética e experiência.** In: dois pontos, Curitiba, São Carlos, v. 2, n. 2, p. 97 – 112, outubro, 2005 b.

LICHT DOS SANTOS, P.R. **Algumas observações sobre a dialética transcendental: o fim da Crítica da Razão Pura.** Studia Kantiana (Rio de Janeiro), v. 6/7, p.135 – 179, 2008.

LOUZADO, G. **O paradoxo das coisas em si mesmas.** In: O que nos faz pensar nº 19, fevereiro/2006.

REGO, P.C. **Fenomenismo, realismo e as “coisas fora de nós”: Kant contra o idealista material.** ANALYTICA, Rio de Janeiro, vol 17 nº 2, 2013a, p. 325-353.

\_\_\_\_\_. **Idealismo e refutação do idealismo na filosofia crítica de Kant.** KRITERION, Belo Horizonte, nº 127, Jun. 2013b, p. 63 – 87.

THOUARD, D. **Kant.** Trad. por Tessa Moura Lacerda. SP: Estação Liberdade, 2004.

### **5 – Demais obras/ textos:**

ALLOA, E. **Escritura, encarnação, temporização: Merleau – Ponty e Derrida acerca de A Origem da geometria.** Trad. por Cristiano Perius. In: dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 9, n. 1, p. 71 – 95, abril, 2012.

BORNHEIM, G. **Dialética: teoria, práxis; Ensaio para uma crítica da fundamentação ontológica da dialética.** SP/ POA: Edusp/ Ed. Globo , 1977.

\_\_\_\_\_. **Sartre. Metafísica e existencialismo.** SP: Editora Perspectiva, 1971.

\_\_\_\_\_. **Vigência de Hegel: os impasses da categoria da totalidade.** In: \_\_\_\_\_. O idiota e o espírito objetivo. POA: Globo, 1980. p.159 – 208.

CHAUÍ, M. **A Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty.** SP: Martins Fontes, 2002.

DASTUR, F. **Phénoménologie et histoire (Dilthey, Husserl e Heidegger).** In: \_\_\_\_\_. La phénoménologie en questions: Langage, altérité, temporalité, finitude. Paris: Vrin, 2004. p. 175 – 189.



DESCOMBES, V. **L'humanisation du néant (chapitre 1)**. In: \_\_\_\_\_. Le Même et l'Autre – Quarante-cinq ans de philosophie française (1933 – 1978). Paris: Les Éditions de Minuit, 1993. p. 21 – 63.

DOSSE, F. **História do estruturalismo (v.1) – O campo do signo (1945 – 1966)**. Trad. de Álvaro Cabral. Bauru (SP): Edusc, 2007.

DUARTE, A. **À guisa de introdução – filosofia pós-metafísica: uma perspectiva**. In: CASTELO BRANCO, G. (org.). Filosofia Pós-metafísica. RJ: Arquimedes Edições, 2006. p. 7 – 9.

\_\_\_\_\_. **Heidegger e a possibilidade de uma antropologia existencial**. In: Natureza Humana 6 (1): 29-51, jan.-jun., 2004.

GRESPLAN, J. **Sartre, Marx e o Marxismo**. In: dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol.3, n.2, p. 159 - 171, outubro, 2006.

LEOPOLDO E SILVA, F. **Conhecimento e Identidade Histórica em Sartre**. In: Trans/ Form/ Ação. SP, 26 (2): 43 – 64, 2003.

LÉVI – STRAUSS, C. **História e dialética**. In: \_\_\_\_\_. O Pensamento selvagem (1962) – à memória de Maurice Merleau - Ponty. Trad. por M<sup>a</sup> Celeste da Costa e Souza e Almir de Oliveira Aguiar. 2<sup>a</sup> edição. SP: Cia Editora Nacional, 1976. P. 280 – 306 (cap. 9).

MERLEAU – PONTY, M. **As ciências do homem e a fenomenologia (1951)**. In: \_\_\_\_\_. Merleau – Ponty na Sorbonne: resumo de cursos (1949 – 1952). Trad. por Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1990. p. 151 - 213.

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia da percepção (1945)**. Trad. por Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2<sup>a</sup> ed. SP: Martins Fontes, 1999.

MOURA, C.A.R.de. **Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea**. SP: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001.

MOUTINHO, L.D.S. **Merleau – Ponty e as ciências humanas: o estatuto problemático do sujeito**. In: Mente, Cérebro & Filosofia, v. 5 (As bases do pensamento fenomenológico), p. 76 – 83. SP: Duetto Editorial. Ano?

\_\_\_\_\_. **Razão e experiência: ensaios sobre Merleau – Ponty**. RJ: Editora UNESP, 2006a.

\_\_\_\_\_. **Sartre e Foucault. Teoria da história, engajamento e ética**. In: Adriano N. Codato (org.). Tecendo o presente: oito autores para pensar o século XX. P. 171 – 182. Curitiba: SESC PARANÁ, 2006 b.

MÜLLER, M. L. **Sartre e a Crise do Fundamento**. In: dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol.3, n.2, p. 11 – 28, outubro, 2006.

MÜNSTER, A. **Dialética e práxis no pensamento de Jean-Paul Sartre (Uma leitura da *Crítica da razão dialética*)**. In: dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol.3, n.2, p. 173 - 188, outubro, 2006.

NIETZSCHE, F. **Escritos sobre história**. Apresentação, tradução e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. RJ: Ed. PUC-Rio; SP: Loyola, 2005.

PERIUS, C. **A definição da fenomenologia: Merleau – Ponty leitor de Husserl**. In: Trans/ Form/ Ação, Marília, v. 35, n. 1, p. 137 – 146, jan. / Abril, 2012.

PLANTY – BONJOUR, G. **Trois interpretations de la *Phénoménologie de l'Esprit***. In: \_\_\_\_\_. Le Projet Hégélien.(Chapitre I). Paris: Vrin, 1993. p. 9 – 59.

REPA, L. S. **O enigma Hegel – História e metafísica**. In: Mente, Cérebro & Filosofia, v. 3 (A construção da noção de sujeito no iluminismo), p.74 – 83. SP: Duetto Editorial.

SARTRE, J.-P. **Jean – Paul Sartre responde(1966)**. In: Estruturalismo – Antologia de textos teóricos. Seleção e introdução de Eduardo Prado Coelho. Trad. por Antonio Ramos Rosa. SP: Martins Fontes, S.d. (Lisboa: Portugal, 1968). p. 125 – 138.

\_\_\_\_\_. **O existencialismo é um humanismo (1946)**. Trad. por Rita Correia Guedes. 3ª edição. SP: Nova Cultural (Os Pensadores), 1987 a. p. 3 – 32.

\_\_\_\_\_. **Questão de método (1960)**. Trad. por Bento Prado Junior. 3ª edição. SP: Nova Cultural (Os Pensadores), 1987 b. p. 111 – 191.

SACRINI, M. **A reelaboração do transcendental em Merleau – Ponty**. In: dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 9, n.1, p. 267 – 291, abril, 2012.

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia e ontologia em Merleau – Ponty**. Campinas, SP: Papirus, 2009 a.

\_\_\_\_\_. **O Realismo metafísico de Merleau – Ponty**. In: Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 17, n. 1, p. 7 – 30, jan. – jun., 2007.

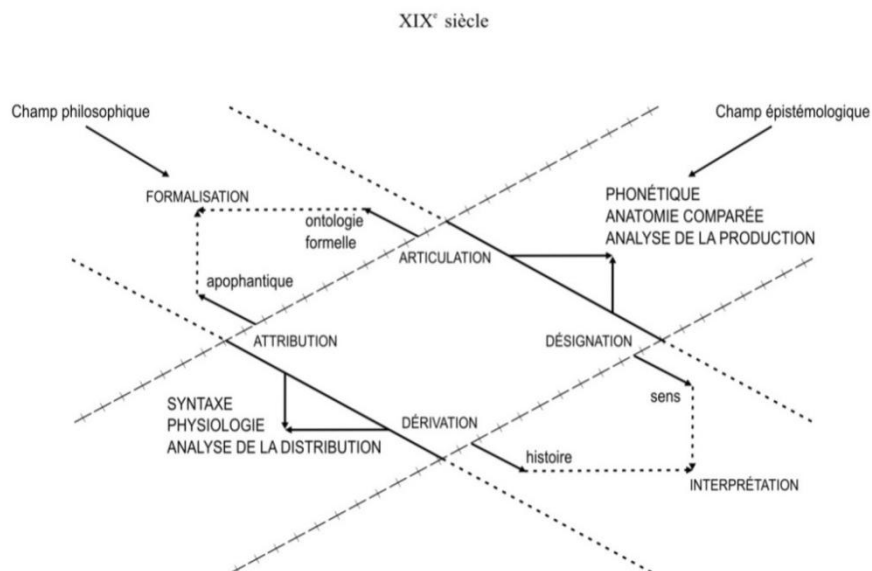
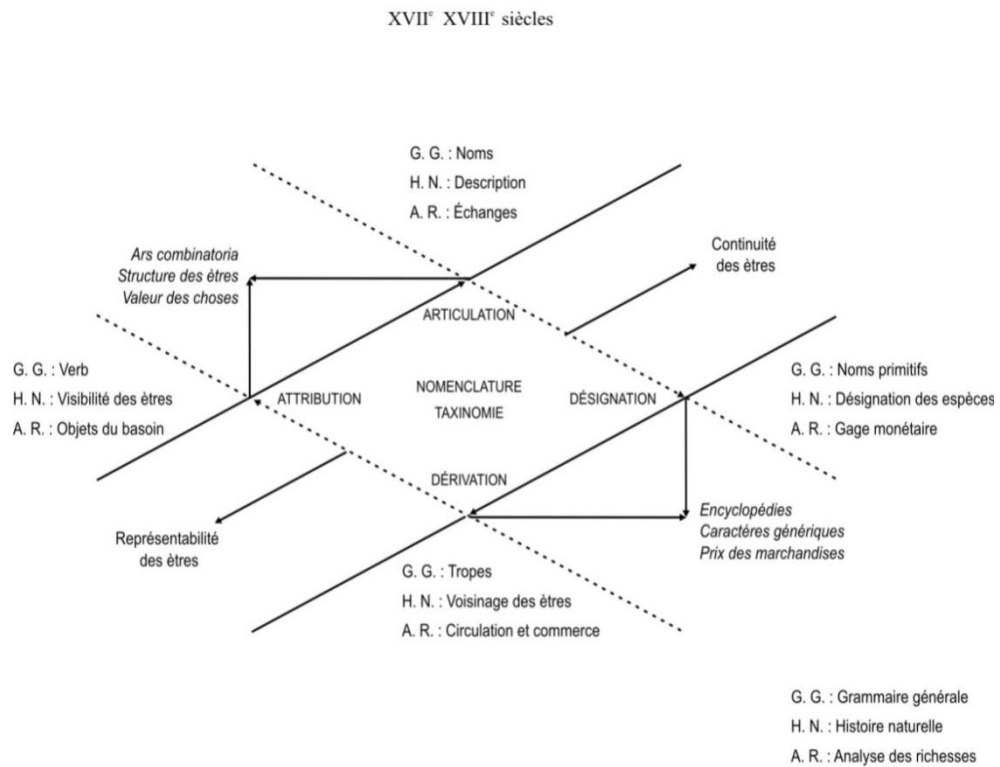
\_\_\_\_\_. **O Transcendental e o existente em Merleau – Ponty**. SP: Associação Editorial Humanitas; Fapesp, 2006.

SIMONT, J. **Indivíduo e totalização: a dialética e seu resto**. Trad. por Francisco Cock Fontanella (UNIMEP/SP). In: Impulso, Piracicaba, 16 (41): 17 – 25, 2005.

VALENTIM, M. A. **Heidegger sobre a fenomenologia husserliana: a filosofia transcendental como ontologia**. In: o que nos faz pensar nº 25, p. 213 – 238, agosto de 2009 a.

## ANEXO 1

### Quadro sinóptico da passagem da 1ª para a 2ª parte do livro



Fonte: *Les mots et les choses – une archeology des sciences humaines*. Paris: Éditions Gallimard, 1966. p. 225.

## ANEXO 2

Tradução do texto de Gérard Lebrun: *Note sur la phénoménologie dans Les mots et les choses* (1989)

LEBRUN, G. **Note sur la phénoménologie dans *les mots et les choses***

In: Michel Foucault Philosophe. Paris, Seuil, 1989. P. 33 – 53.

Apesar de ser expressamente da fenomenologia que se trate em *As palavras e as coisas*<sup>184</sup>, muitas páginas do livro marcam uma vontade de se contrapor a suas teses. Trata-se de ataques dados de passagem pelo arqueólogo que já estaria um pouco distante do debate filosófico? É pouco provável. Se o arqueólogo fala como se estivesse fora dele é também para marcar que o pensamento reposto em sua “configuração” estava condenado a uma irremediável ingenuidade. E, no caso da fenomenologia, ele não dissimula sua severidade: é um caminho sem saída, um pensamento cego em sua própria vocação. Dessa forma, o livro não foi compreendido à época como um ensaio de um método novo, mas como uma agressão, o que suscitou toda a confusão que se sabe. Esse tempo já vai longe. A onda fenomenológica recuou e **PC** perdeu seu sabor polêmico. De maneira que o leitor de hoje é levado a ignorar ou a esquecer – de acordo com a sua idade – que se trata também de um livro de combate e de um livro filosófico. É igualmente menos sensível ao fato de que essa “arqueologia das ciências humanas” continha ao menos um esboço de uma história da filosofia.

Chamar a atenção sobre isso não é de modo algum rifar **PC** ao âmbito filosófico ou da história da filosofia. Eu sei o quanto Foucault desconfiava particularmente dessa última disciplina, e se proibia mesmo de praticá-la. Mas ainda fica que encontramos no livro, indicações para uma releitura de Descartes, de Kant, de Husserl. Ora, por negligenciá-las demais, correríamos o risco de reduzir a obra (**PC**) a uma montagem “arqueológica” brilhante, mas algo arbitrário. Nessa via,

---

<sup>184</sup> Doravante apenas identificada pela sigla **PC** negritada e nas citações, pela sigla negritada seguida da paginação, tanto no corpo do texto quanto nas notas de rodapé. **A concordância verbal, referindo-se ao livro, se fará no masculino e no singular.** As partes negritadas no texto são nossas.

seríamos rapidamente tentados a fazer de Foucault um autor unicamente preocupado com a metodologia das ciências humanas – um “Autor” asseptizado, desprovido de suas forças e objetivos do momento. Do mesmo modo que foi superficial julgar o livro sob a forma de afirmações estrondosas tiradas do contexto, seria deformante saudá-lo como o nascimento de uma nova disciplina, que mereceria apenas críticas sábias. Certo, não chegamos aí ainda: polêmicas recentes têm mostrado como Foucault continua – felizmente – um pensador incômodo. Mas não é inútil restituir ao livro a paixão que o animava quando foi escrito e reencontrar sob a máscara do arqueólogo, um pensador engajado, elegante, injusto (no sentido de que “viver é injusto”). É por isso que escolhi evocar três teses polêmicas complementares que podem ser retiradas do livro:

- 1- a fenomenologia não estava em condições de compreender a natureza do discurso clássico;
- 2- a fenomenologia não estava em condições de fazer justiça a Kant;
- 3- a fenomenologia acreditava ser a retomada de um projeto muito antigo, quando na verdade era apenas “uma filha de seu tempo”.

# I

## (1ª tese: Descartes) <sup>185</sup>

Não se faz nada, diz Foucault, enquanto se contenta em batizar de “racionalismo” ou de qualquer outro nome a configuração de saber que caracteriza a idade clássica e enquanto não remontar aqui e também para outros lugares “até o nível arcaico que torna possível os conhecimentos e o modo de ser do que é dado a saber”.<sup>186</sup> Esse “racionalismo” acredita-se compreendê-lo suficientemente pela tentação imediata de “tornar a natureza mecânica e calculável”. O que quer dizer já uma primeira confusão entre a matematização sistemática da empiria (que na

<sup>185</sup> No texto de Lebrun, aparece apenas o numeral romano “I”.

<sup>186</sup> **Nota 1** do texto de Lebrun. **PC**, versão francesa (Gallimard, 1966, p. 68); versão brasileira (Martins Fontes, 2007, p. 75). Doravante utilizarei as letras **FR** (para a paginação francesa) e **BR** (para a paginação brasileira).

verdade só começará com Newton) e a “ciência universal da medida e da ordem”, questão das *Regras*. Negligencia-se assim, a primazia proclamada por Descartes, da ordem sobre a medida, quer dizer, o fato de que a matematização era apenas um dos aspectos da *mathèsis* na idade clássica. Ela pensada então, ao mesmo tempo, como ciência das identidades relativamente às “naturezas simples” (*mathèsis* propriamente dita) e ciência da classificação (taxinomia ou *mathèsis* qualitativa), relativamente às naturezas complexas dadas na experiência. Nada surpreendente, a partir de então, se essa ciência geral da ordem envolva saberes empíricos nos quais “não se encontra traço de um mecanicismo ou de uma matematização”<sup>187</sup>. Havia na idade clássica numerosos saberes não-matematizáveis e que não se pensava em matematizar. Isso só nos parece “estranho” porque nós deformamos a idéia de *mathèsis* que então reinava. Nós perdemos de vista que “a análise da representação segundo as suas identidades e suas diferenças, a sua colocação em ordem nos quadros permanentes situavam de pleno direito as ciências do qualitativo no campo de uma *mathésis* universal”<sup>188</sup>. Por aí, Foucault faz mais que criticar uma tese da história das idéias: ele começa a refutar a análise da *mathèsis* que Husserl faz na *Krisis*.

Quando Husserl analisa na *Krisis* a “novidade inaudita” que foi o surgimento da racionalidade moderna, ele a identifica à matematização, a “Galileu”: o mundo dominável de parte a parte pela razão é um mundo aberto por princípio indefinidamente à *medida*. É o que acontece aí quando Galileu ousa estender ao “universum do ser” o *a priori* que havia dado provas de fecundidade na geometria, quando ele decide que *tudo* o que é dado como real deve ter seu índice matemático. Para Foucault, essa interpretação de Husserl inflete abusivamente a *mathèsis* no sentido da matematização. O que compromete bem mais que um ponto (de vista) da história, como nos damos conta ao relermos o início da *Krisis* depois de **PC**. A transformação da *mathèsis* clássica em uma ontologia matematizante não permite determinar em toda a sua amplitude o “*a priori histórico*” que comandava *notadamente* (mas não *exclusivamente*) a extrapolação galileana. Mais ainda, ela (tal ontologia matematizante e/ou tal transformação) nos desvia de procurar esse *a priori*, quer dizer de nos perguntar o que tornou irresistível o surgimento da

<sup>187</sup> **Nota 2** do texto de Lebrun. **PC**, **FR**, p.71; **BR**, p. 79.

<sup>188</sup> **Nota 3** do texto de Lebrun. **PC**, **FR**, p. 258; **BR**, p.338 – capítulo VII.

“hipótese” galileana de uma indutividade universal que regeria/comandaria o mundo da intuição, enquanto as performances da matemática aplicada à época não autorizavam em nada isso (*Krisis* § 9d). Por que, nessas condições, a ideia galileana se impões com tanta força? De onde provém essa súbita convicção de que somente havia *saber* propriamente dito se nós “conseguíssemos um método para construir sistematicamente *a priori* o mundo” (*Idem*)? Os homens da Renascença, nos dizem, estiveram “inclinados a generalizações audaciosas”. Mas isso é suficiente para explicar o fato, sublinhado por Husserl, que Galileu não tenha ao menos considerado como uma hipótese a sua incrível aposta? Galileu, diz ainda Husserl, procedeu com tanta segurança porque ele tomava cegamente a geometria como fio condutor, e que não pensou em interrogar sobre o que havia tornado possível a idealização geométrica ela mesma (*Ibidem*). Admitamos esse ponto. Mas, novamente, poderemos perguntar se essa “omissão” basta para explicar o gesto audacioso de Galileu.

Estamos então em condições de compreender o que comporta a redefinição de Foucault para a *mathèsis* clássica. Se nós cessamos de centrá-la sob a “hipótese” da matematização *a priori*, nós encontramos respostas a essas questões – e às vezes na *Krisis* ela mesma, quando Husserl descreve a época galileana:

“Vivemos na felicidade da certeza que o caminho religa o mais próximo ao mais distante, que se estende do mais ou menos conhecido até o desconhecido, e isso porque esse é o caminho de um método infalível para expandir o conhecimento, no qual o todo do Todo do ser deve ser conhecido, verdadeiramente tudo, na plenitude de seu ser-em-si – num progresso infinito”<sup>189</sup>

Essa frase (citação acima) designa já bem claramente o que Foucault entenderá como “reino da Representação”. Com a diferença que em **PC** essa transparência de princípio do ser à representação não é mais engendrada pelo ideal da matematização (como ela era de forma apressada, segundo Husserl): ela (a transparência) é agora, o que torna possível o acontecimento desse ideal. Não é porque Galileu depositava toda a confiança na “pretendida intuição geométrica” (*Krisis*, § 9) que ele colocou/assentou a “indutividade universal”, mas porque ele

<sup>189</sup> Citação com base em **Nota 4** do texto de Lebrun. *La Crise des sciences européennes*, trad. fr. de Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976, s/paginação.

pertencia a um tempo no qual “o modo de ser das coisas e da ordem” <sup>190</sup>prescrevia tal “evidência” a essa região do saber. Em suma,

1) - A análise foucaultiana da *mathèsis*, na esteira das *Regras*, desloca o centro de gravidade do saber clássico: é o *ordenável*, não o *calculável*, que é universalmente garantido;

2) – Supondo que o ideal galileano seja tal qual o descreve Husserl, é o campo da Representação que torna possível a sua irrupção – e não a imaginação de Galileu, nem o fato de que ele havia “herdado” o *a priori* geométrico já consolidado.

O caráter polêmico da noção de Representação aparece quando colocamos as análises de Foucault em relação às da *Krisis*. Podemos dizer que aqui e lá, trata-se de descrever o pensamento clássico na sua ingenuidade. Mas, para Foucault, trata-se também e, sobretudo, de respeitar a sua especificidade, quer dizer, de compreender *positivamente*, circunstancialmente, porque é somente “aos nossos olhos” – como o reconhece Husserl – que Galileu formou a mais incrível das hipóteses, enquanto para ele, ele mesmo não tinha consciência disso. Do mesmo modo, é somente *aos nossos olhos* que Galileu no momento em que postula que o ser verdadeiro *é/está a priori* disponível para o cálculo, nem sonhava que essa certeza mereceria legitimação. Se for assim, tomemos cuidado por tomar como erro filosófico [como Husserl o faz, digo eu], por um esquecimento de *thaumazein*<sup>191</sup>, o que poderia marcar a originalidade de um regime de saber tão distante do nosso que fica extremamente difícil as condições de seu funcionamento<sup>192</sup>. Assim, compreendemos um pouco melhor porque Foucault teve que forjar o conceito de *épistèmè* e o (*parafenomenológico*) <sup>193</sup> de “*a priori histórico*”, quando prestamos atenção ao seu esforço para se desvencilhar para sempre de leituras claramente anacrônicas. Ele quer marcar bem, através de novas palavrasque é por princípio impossível compreender o que é uma nova configuração de saber enquanto

<sup>190</sup> **Nota 5** do texto de Lebrun. **PC**, Prefácio **FR**, p. 14; **BR**, XIX.

<sup>191</sup> “Perplexidade, assombro, admiração”. Não consta no texto.

<sup>192</sup> **Nota 6** do texto de Lebrun. **PC**, **FR**, p. 315; **BR**, p. 418.

<sup>193</sup> (Semelhante sem ser igual). Não consta no texto.



fazemos remontar tal advento a uma “omissão”, a um *verdeckung*<sup>194</sup>. Se a idade da Representação recebe a denominação, sem dúvida desconcertante e abandonada depois, de “*a priori* histórico”, é de início para indicar ao leitor que antes de relevar as lacunas e os erros por imprevidência do pensamento clássico, seria prudente reconstituir o sistema de ligações que lhes impunham suas evidências e lhes interditavam certas questões. Se Galileu ou Descartes não se surpreenderam com o que o fenomenólogo tem por enigma, isso pode ser muito simplesmente porque esse *thaumazein* não tinha lugar no dispositivo de saber que era o deles. Mais do que fazer as contas dos pressupostos que teriam escapado aos seus olhares, começemos por colocar em dúvida os que nos fazem achar natural que eles tenham podido falar em uma linguagem que nos seria diretamente acessível, e que eles tenham tido um discurso que, conseqüentemente, seria dado à *nostra* crítica – sem nenhuma dificuldade de princípio.

Portanto, levemos o escrúpulo ainda mais longe. Os clássicos estavam em condições de empreender uma pesquisa sobre a legitimação dos conceitos ou uma explicitação do sentido? Não, responde o arqueólogo: essa curiosidade não era do seu tempo. Não se pode dizer que Descartes tenha perdido o motivo transcendental no momento mesmo em que ele estava ao seu alcance, nem que Hume havia já empreendido de fato um trabalho de constituição, mas que seu empirismo o impediu de tomar consciência disso. Não é questão de evidenciar seu “desvio” por conta do *objetivismo*. Não é de lastimar que Descartes tenha perdido o *ego* transcendental, pois ele estava bem longe de *poder* pressenti-lo: “naquele tempo”, o Cogito podia somente aparecer como o primeiro anel de uma cadeia de razões. Não se trata aqui, tanto menos de destacar, com Merleau-Ponty, a abstração e a insuficiência do *Cogito* cartesiano. “Ou por mais que essas objeções possam ter valor de direito, mas é a partir de um discurso profundamente outro e que não tem razão de ser a ligação/ o vínculo da representação e do ser [...] enquanto durou o discurso clássico, uma interrogação sobre o modo de ser implicado pelo Cogito não podia ser articulada.”<sup>195</sup> Não se trata enfim de pensar o Deus dos clássicos como um *kosmotheôros*<sup>196</sup>, *que o*

<sup>194</sup> “Ocultamento”. Não consta no texto.

<sup>195</sup> **Nota 7** do texto de Lebrun. **PC**, **FR**, p. 323; **BR**, p. 430.

<sup>196</sup> *Cosmotheoros* (1698), publicação póstuma de Christiaan Huygens (1629 – 1695), contemporâneo de Descartes e Galileu, os quais eram seus conhecidos. Não consta no texto. Mas Lebrun parece

“pensamento de sobrevôo” teria forjado em razão da sua falta de radicalidade: quando *todas as coisas* devem necessariamente ter lugar no interior da Representação, é preciso que a sua finitude – e a do ser humano em primeiro lugar – seja medida com relação a uma perfeição infinita.<sup>197</sup> Longe de ser uma solução de facilidade, a teologia era parte integrante do sistema da Representação.<sup>198</sup>

Assim, só falamos de fracasso ou de bloqueio do pensamento clássico porque postulamos entre eles e nós, uma continuidade que nos teria dado naturalmente o direito de julgá-lo em função de performances que ele era incapaz de conceber a ideia. Basta renunciar a esse postulado tácito para ter que abandonar a interpretação husserliana: não se pode mais afirmar que a *mathêsis* clássica, pervertida pelo “objetivismo” provocou o aborto de um projeto de fundação transcendental que apenas demandava um começo (que só pedia para ser começado). É mais rigoroso filosoficamente partir da hipótese inversa: se a *mathêsis* impôs irresistivelmente a ideia de um “mundo verdadeiro”, ao ponto de tornar impossível toda interrogação relativa ao mundo “dado de antemão”, é porque o pensamento clássico estava a mil léguas de ser uma filosofia transcendental em potência. Se essa leitura parece paradoxal e mesmo provocativa é porque ela incomoda os hábitos de pensamento que remontam ao pós-kantismo. Referindo-se ao pensamento clássico através de um questionamento transcendental latente e sempre oculto, a fenomenologia ao final das contas só reforçava uma tendência que foi desenvolvida em nossa história da filosofia acadêmica (universitária). Nós estamos tão impregnados de “kantismo” que somos levados, com toda a ingenuidade, a transformar todo autor clássico estudado em qualquer um que teria podido ou devido adivinhar a problemática transcendental (qualquer que seja o alcance que se decida dar a ela). É com essa tradição que Foucault rompe brutalmente. E é precisamente o que lhe permite render uma homenagem a Kant não mais comandada pela conveniência escolar. Sim, o kantismo foi efetivamente uma revolução do modo de pensamento. Ideia que perde sua banalidade quando

---

exatamente se referir à leitura merleau-pontyana do “Deus dos clássicos” sob a perspectiva de um prejuízo, tendo em vista que o observador clássico, por ser desencarnado e desengajado, generalizaria um “pensamento de sobrevôo”. Lebrun claramente se opõe a tal leitura, conforme estamos acompanhando. Não consta no texto.

<sup>197</sup> Metafísica da infinitude (finitude negativa). Não consta no texto.

<sup>198</sup> **Nota 8** do texto de Lebrun. **PC, FR**, p. 327; **BR**, p. 436.

Foucault reabre o abismo que separa Kant do pensamento que o próprio Kant chamava de “dogmático”, e que a arqueologia designa pelo termo neutro de “idade da Representação”.

## II

### (2ª tese: Kant) <sup>199</sup>

Sobre esse ponto ainda, é útil ler **PC** em relação a Husserl. Quaisquer que tenham sido a variação e a complexidade da relação de Husserl com Kant pode-se dizer – arqueologicamente - que Husserl não considerou a medida da mutação operada pela crítica kantiana. Essa subestimação do papel de Kant era sem dúvida inevitável a partir do momento em que a idade clássica era interpretada através do conceito de “objetivismo”. Com efeito, Kant é igualmente, segundo Husserl, vítima desse mesmo “objetivismo”, que o impediu de penetrar até o coração da questão transcendental, entendida como “questão do retorno sobre a fonte última de todas as formações de conhecimento” [*Krisis*, § 26]. Uma prova de peso é fornecida pelo seu método regressivo: *se é preciso que nossa experiência seja a dos objetos da natureza, então é preciso que ...* Se engaje nessa via, que se aceite mais do que nunca o horizonte do “mundo dado de antemão”. Assim, Husserl não se decide a reconhecer no kantismo o solo da modernidade. Sem dúvida Kant teve o mérito, diz ele (Husserl) de distinguir a *ciência objetiva* “enquanto disposição que permanece na subjetividade” e a *filosofia* que é a “teoria dessa disposição” e desvende assim “a ingenuidade de uma filosofia pretensamente racional da natureza em si” <sup>200</sup>. Quer dizer então que a *Crítica* marcaria o fim da “feliz certeza” na qual vivia a idade clássica? Não. Husserl se recusa a dar esse passo. Não esqueçamos, diz ele, que a *Crítica*, no espírito de seu autor era o prelúdio a “uma filosofia no sentido antigo do termo, quer dizer, relativa ao *universum* do ser – e por consequência tbém capaz de atingir o Em-si que é *racionalmente* incognoscível” (por outros caminhos, então, que os da razão teórica). <sup>201</sup>. Assim, nada mudou, “apesar de tudo” na concepção

<sup>199</sup> No texto de Lebrun, aparece apenas o numeral romano “II”.

<sup>200</sup> **Nota 9** do texto de Lebrun. *La Crise des sciences européennes*, 1976, p. 110, § 25.

<sup>201</sup> **Nota 10** do texto de Lebrun. *Ibidem*.

racional do filosofar. “A problemática (de Kant) continua precisamente no mesmo solo que o do racionalismo que vai de Descartes à Wolff, passando por Leibniz.”<sup>202</sup>

Poderia parecer que Foucault escrevera **PC** para dar um desmentido a esse julgamento. Em todo caso, podemos encontrar no livro elementos de uma resposta possível de Kant à crítica de Husserl, na medida em que Foucault segue de muito perto o procedimento kantiano. Não é então para se perder de vista que **PC** busque reencontrar no texto de Kant o fechamento da Representação expressamente enunciado. Kant tem a consciência de ser aquele que primeiro retifica a orientação metafísica ao colocar em questão a “garantia” que era dos metafísicos relativamente ao conhecimento *a priori*. Essa “garantia” de onde ela provinha? Do fato que os *metafísicos* tinham abusado, por exemplo, do que lhes oferecia a matemática, de uma extensão sem entraves ao conhecimento *a priori*, e que eles não se perguntavam qual é a natureza desse conhecimento *a priori* e se ele tinha limites. Essa questão os *matemáticos* não haviam seguramente colocado “porque seus conceitos não podiam ultrapassar o limite no interior do qual são dados os objetos que lhes correspondem”.<sup>203</sup>

A *física matemática* a ela não ocorria também, suspeitar de uma limitação ao conhecimento *a priori*. “A extensão do conhecimento *a priori* mesmo fora da matemática, por meio de simples conceitos e o fato dessa extensão comportar verdade são suficientemente provados pelo acordo dos julgamentos e princípios da experiência”.<sup>204</sup>. Os *cientistas*, então, não têm necessidade de perguntar pela origem dos conceitos de espaço e de tempo e sobre tais conceitos puros do entendimento: a transparência do objeto à representação lhes é garantida. Daí a despreocupação deles, muito legítima, avessa a toda tarefa de elucidação. A origem e o valor de seus conceitos “importa-lhes muito pouco [...] o que lhes é útil. Em tudo isso, eles fazem muito bem, contanto que não ultrapassem os limites que lhes são assinalados: os da natureza.”<sup>205</sup>

<sup>202</sup> **Nota 11** do texto de Lebrun. Ibidem, p. 112.

<sup>203</sup> **Nota 12** do texto de Lebrun. Kant, *Progrès de la métaphysique*, trad. fr. de Guillermit, Paris, Vrin, p. 83-84; Cf. *Critique de la Raison pure*, trad. fr. de Tremesaygue - Pacaud, Paris, PUF, p.36.

<sup>204</sup> **Nota 13** do texto de Lebrun. *Progrès de la métaphysique*, op.cit., p. 13.

<sup>205</sup> **Nota 14** do texto de Lebrun. *Critique de la Raison pure*, op.cit., p. 500.

Em suma, para Kant, Galileu tinha razão de ser “objetivista” porque ele pensava sob o horizonte da Representação ... Em metafísica, como se sabe, a história é outra. O filósofo tem errado ao crer que operava no mesmo terreno que os matemáticos e que seus conceitos *a priori* (os que eles usam) são/ estão, por princípio, ligados ao ser. Até um dia em que ele deve bem suspeitar que é impossível com seus conceitos *a priori*, “conseguir penetrar nas coisas que não são objeto de experiência”<sup>206</sup>. Ele deve então tomar consciência que “o co-pertencimento do ser e da representação” não é garantido em qualquer terreno, e que não se trata, para ele, de coisas que, de pleno direito, seriam dadas sem mais ao conhecimento. Um sobrevôo trans-histórico vale outro. Se adotamos o de Kant – como o faz Foucault, à sua maneira, em **PC** – há que se convir que não é o “objetivismo” no sentido de Husserl o que deve ser conjurado, mas a certeza que o ser é *sempre* transparente à representação. Certo, Kant não faz dessa certeza a característica de uma *épistèmè*: ele atribui a um erro milenar que começa com Platão, ou, mais exatamente, com a auto-interpretação da geometria grega que tornou possível o platonismo.<sup>207</sup> Ele (Kant) então ao mesmo tempo desconheceu e reconheceu o que Foucault nomeia como reino da Representação. **Desconheceu**, porque ele vê aí a origem de um erro filosófico que poderia ter sido evitado (se Platão, por exemplo, não tivesse sido levado pelo entusiasmo dos geômetras gregos). **Reconheceu**, pois ele desenhava o traçado dessa representação a fim de expulsar desse território os metafísicos que nunca deveriam ter residido nele. O importante é que ele tenha reconhecido (banindono mesmo golpe o *dogmatismo* do saber filosófico indiferente à questão de seus limites). Pela primeira vez, diz Foucault, “o espaço da representação” é posto em questão no seu fundamento, interrogado “a partir de seus limites de direito. Pela primeira vez é sancionado esse acontecimento da cultura européia que é contemporâneo do fim do século XVIII: a retirado saber e do pensamento para fora do espaço da representação.”<sup>208</sup>

---

<sup>206</sup> **Nota 15** do texto de Lebrun. *Progrès de la métaphysique*, op.cit., p. 82.

<sup>207</sup> **Nota 16** do texto de Lebrun. *Critique de la faculté de juger*, §62, trad. fr. d’Alexis Philonenko, Paris, Vrin.

<sup>208</sup> **Nota 17** do texto de Lebrun. **PC**, **FR**, p. 255; **BR**, p. 334.

A partir daí, Foucault faz desmoronar as críticas fenomenológicas a Kant. Era perder o essencial ver no kantismo um pensamento que teria continuado a deixar predominar a “evidência da objetividade”. O essencial é que com Kant, a *mathèsis* clássica seja para sempre dissolvida; que o postulado da representatividade integral seja rapidamente abandonado, e que as análises da ordem representativa sejam substituídas por uma analítica, quer dizer uma reflexão sobre as condições da ordem, cujo lugar está *fora* do “quadro das identidades e das diferenças”. É essencial, por exemplo, que a sistemática da natureza em gêneros e espécies esteja agora a cargo de uma “suposição transcendental” e não mais legível de pleno direito para o classificador.<sup>209</sup> Enfim, doravante a representação “perdeu o direito de criar, a partir dela mesma, no seu próprio desdobramento e pelo jogo que a reduplica sobre si, os liames que podem unir seus diversos elementos”.<sup>210</sup> Ora, as objeções endereçadas a Kant são pelo menos negligenciáveis se elas não levam em conta o que foi decisivo nesse “acontecimento subterrâneo”. Pois essas críticas desconheciam tão simplesmente que o pensamento transcendental nasceu *somente* com Kant e só fazem na maioria das vezes, confundir as pistas. Assim, nada mais infeliz, segundo Foucault, do que reprovar Kant, como o fez Husserl, por não ter sabido capturar o fio condutor do *Cogito* cartesiano. Esse fio condutor, a *Crítica* kantiana havia desfeito destruído deliberadamente e para sempre. É o que a fenomenologia não percebeu, por não ter medido o que o kantismo tinha de subversivo. Dessa maneira, pensa Foucault, ela só podia gravitar em torno de Kant, mas sem se dar conta dele e não cessando de ressaltar a falta de “radicalidade” de um pensamento – do qual ela, arqueologicamente, era inteiramente tributária.

### III

#### (3ª tese: Husserl no seu tempo)<sup>211</sup>

Foucault não diz nunca que um pensamento filosófico foi vítima de um erro – ao modo que o fizeram o “povo” e os filósofos realistas segundo Berkeley, os

<sup>209</sup> **Nota 18** do texto de Lebrun. *Première Introduction à la Critique de la faculté de juger*, §5.

<sup>210</sup> **Nota 19** do texto de Lebrun. Conforme **PC**, **FR**, p. 251/ 255; **BR**, p.328/ 334.

<sup>211</sup> No texto de Lebrun, aparece apenas o numeral romano “III”.

“dogmáticos” segundo Kant, o pensamento “objetivista” segundo Husserl, etc. Esse modo de crítica é sempre formulado por alguém que pretende corrigir o “erro” e nos fazer voltar até o ponto no qual os homens poderiam tê-lo evitado. Ora, esse discurso “sério”<sup>212</sup> não tem lugar na arqueologia. O arqueólogo não denuncia erros. Ele fala no máximo de uma diferença entre a tarefa prescrita ao “filósofo” por uma *épistèmè* da qual ele faz parte (sem o saber, desnecessário dizer) e o saber absoluto do qual ele acreditava ser o portador. Como não se trata mais agora de manter um discurso enfim liberado de toda ilusão ou de todo pressuposto, basta determinar qual foi corretamente a função de tal “filosofia”, deixando de lado a pretensão que a animava. É evidente que ela (pretensão) é falsa porque é próprio do “filósofo” saltar por sobre sua *épistèmè*.

No que concerne à fenomenologia, é pelo menos a um duplo título, segundo Foucault, que ela pode ser tomada como “filha do seu tempo” e dependente do “acontecimento subterrâneo” repercutido pela *Crítica*. **Em primeiro lugar**, seu discurso só foi tornado possível pelo *desnivelamento* – advindo pela primeira vez na *Crítica* – entre o “campo do saber real” e a reflexão filosófica. De fato, a *Crítica* só pôde colocar em questão a existência do “modo de ser comum às coisas e ao conhecimento” tomando um “recuo de princípio” com relação às ciências objetivas. E esse distanciamento (esse tomar distância) transforma o que entendemos desde então por “filosofia”. Assim foi desenhada a localização de um discurso “filosófico” inteiramente novo, cuja “visão de universalidade” não é mais a mesma dos clássicos.<sup>213</sup> Só para dar um exemplo, é somente então que se opera uma divisão de tarefas e de interesses entre o “técnico teórico” e o filósofo – divisão cuja ideia era inteiramente estrangeira a Descartes ou a Leibniz ... Daqui em diante o filósofo se incumba de elucidar o implícito, de detectar os pressupostos, de evidenciar a “ingenuidade” sob todas as suas formas. Desse ponto de vista, as críticas que Husserl endereça a Kant importam menos que a *posição* prévia que ele adotou e que lhe permite formulá-las. Kant, dizem-nos, não tinha tomado recuo o

---

<sup>212</sup> **Nota 20** do texto de Lebrun, que diz: Empresto essa expressão de Hubert Dreyfus e Paul Rabinow.

<sup>213</sup> **Nota 21** do texto de Lebrun. **PC, FR**, p.260- 261; **BR**, p.340.

bastante com relação à objetividade. Mas o importante é que a reflexão filosófica só pode tomar recuo a partir de Kant e de seu feito.

**Em segundo lugar**, o destino da fenomenologia ilustra perfeitamente o papel de analítica da finitude que uma filosofia transcendental não pode deixar de pôr em cena. Na página bem concisa na qual Foucault inscreve Husserl na *épistèmè* do século XIX, ele menciona dois traços que fazem de Husserl arqueologicamente um “pós-kantiano”: a preocupação de *fundar* (“de ancorar os direitos e os limites de uma lógica formal em uma reflexão de tipo transcendental”) e a de *desvelar* (de reencontrar indefinidamente o transcendental no empírico).<sup>214</sup> É sobre esse segundo traço que **PC** vai colocar o acento: a fenomenologia aparece aí antes de tudo como uma figura da “idade antropológica”. Com certeza um surpreendente diagnóstico que só começa a se tornar compreensível quando nos referimos a Kant e prestamos atenção à conexão que é feita desde o início entre *motivo transcendental* e *finitude*. A *épistèmè* que então se instaura não poderia funcionar sem essa conexão.

O nascimento de novas positivities (vida, trabalho, linguagem) que determinam o ser humano de parte a parte colocou de fato o problema de saber como esse ser inteiramente naturalizado pôde ter ele mesmo um discurso que seja verdadeiro.<sup>215</sup> Esse problema seria insolúvel se o pensamento moderno tivesse continuado a operar com o conceito de *finitude negativa* que havia sido o dos clássicos (finitude como soma das minhas imperfeições, distância em que estou do Ser infinitamente perfeito ...). Mas esse conceito, nós sabemos, só tinha utilidade e lugar no regime de Representação. E o dispositivo transcendental kantiano permite substituí-lo por um totalmente outro, o de “finitude” *positiva* e *fundadora*. A noção de *finitude positiva* é sem dúvida familiar ao leitor de Merleau-Ponty. Mas a originalidade de Foucault aqui consiste em recolocá-lo cerneda *Crítica* kantiana e ali onde um leitor de Merleau-Ponty menos esperava: no sujeito transcendental, que nos guardamos bem em considerá-lo como certa instância de *sobrevôo*, incansavelmente criticada por ele. Isso é deformar Kant e dar muito crédito às

<sup>214</sup> **Nota 22** do texto de Lebrun. Ibidem.

<sup>215</sup> **Nota 23** do texto de Lebrun. **PC**, **FR**, p.331; **BR**, p. 441.



interpretações “neokantianas” <sup>216</sup>: tal é ao menos a lição que se depreende do livro de Foucault. O essencial na *Crítica* é o advento de um sujeito que só dispõe de um conhecimento *a priori* na medida em que é privado de uma intuição intelectual – na medida em que é *finito*.<sup>217</sup>

Esse *topos* de uma inesgotável fecundidade, a fenomenologia deveria encontrá-lo, depois explorá-lo a fundo. Ela (a fenomenologia) *deveria* partir do momento em que fazia ressurgir o transcendental – “na medida mesmo, precisa Foucault, em que se colocava contra o psicologismo e o naturalismo, quer dizer desde o início” <sup>218</sup>. É impossível a quem retoma o motivo transcendental – e ainda mais a quem o radicalize – não tirar proveito da **finitude fundadora** (grifo meu). Tendo em vista essa ligação entre transcendental e finitude, o arqueólogo não tem como sustentar as críticas aplicadas por Husserl e Merleau-Ponty contra o sujeito transcendental kantiano e sua abstração: no *ego* constituinte, em seguida no *ser-no-mundo*, ele (o arqueólogo) tem o direito de descrever as metamorfoses desse sujeito “não empírico” e “finito” que Kant havia colocado *fora* da representação, em posição de *fundador*.<sup>219</sup> Kant, é verdade, só deu alguns passos nesse caminho. Pode-se conceder isso a Merleau-Ponty. Mas ele (Kant) colocou em cena – e esse é o ponto decisivo – o dispositivo graças ao qual a fenomenologia poderia reencontrar sistematicamente o transcendental no empírico, passar a transformar indefinidamente toda a aparente **verdade de fato em verdade de razão** (grifos meus) – e mesmo, ao limite extremo, com Merleau-Ponty, apagar a fronteira entre as duas regiões.

Essa análise, cuja severidade aparece muito claramente no capítulo IX (o homem e seus duplos), tem ao menos o mérito de preservar a unidade da fenomenologia, e de não apresentá-la, por exemplo, como um logicismo desorientado. Da fenomenologia, Foucault salvaguarda a coerência. **Mas a que preço?** (grifos meus) Razões não faltam para contestar a sua leitura de Husserl. Como foi observado, **PC** mira corretamente o pensamento de Merleau-Ponty, mas o

<sup>216</sup> Entre aspas, assim como fez Lebrun ao citar o “pós-kantismo” de Husserl. Não consta no texto.

<sup>217</sup> Em **PC**, **BR**, p. 335. Não consta no texto.

<sup>218</sup> **Nota 24** do texto de Lebrun. **PC**, **FR**, p. 336; **BR**, p. 448.

<sup>219</sup> **Nota 25** do texto de Lebrun. **PC**, **FR**, p. 256; **BR**, p. 334 - 335.

autor parece tomar como adquirido que Merleau-Ponty exprime a verdade de Husserl – o que é bastante discutível, como se sabe.<sup>220</sup> Além disso ao centrar a fenomenologia sob a finitude fundadora, Foucault recusa *a priori* e injustamente, o interesse de qualquer leitura que reencontre em Husserl uma retomada dos temas da metafísica, mais profunda ainda do que o autor havia pensado. Mas deixemos de lado as objeções, numerosas, que pode fazer o historiador para essa leitura de Husserl feita por Foucault. Não somente porque tal exame extrapolaria nosso propósito, mas também porque isso nos conduziria a crer que **PC** contém uma *crítica* a Husserl. Ora, Foucault não procede por uma crítica, mas por uma “cartografia”, como o diz Deleuze: situar é outra coisa que criticar, definir a localização é outra coisa que colocar em jogo pressupostos. Fica, diga-se ainda, que essa localização se oferece como uma pesquisa assaz redutora ... Mas essa última palavra também não seria pertinente. E, sobretudo, seria insuficiente para designar isso que é uma bela e boa destruição. Entendopor essa via a apresentação que se pode fazer de uma filosofia a fim de desencorajar os eventuais leitores. É possível, aliás, que haja no campo da história da filosofia bem menos críticas verdadeiras, como se diz, e mais destruições.

Qualquer que seja o caso pode-se ser persuadido a perguntar simplesmente sobre qual direção Foucault nos orienta. **Uma vez terminado o livro, qual pode ser a visão da fenomenologia que ele induz ao leitor?** A de uma filosofia de duas vertentes. **Sobre a primeira vertente**, a mais esclarecida, é a questão de um pensamento que importa reintegrar ao seu tempo a fim de reencontrar a *necessidade* que o comandava. A análise do vivido, diz Foucault, era requerida pelo campo epistêmico: ela era “bem necessária”. E a fenomenologia aparece então, a quem sabe observar, como “a atestação mais sensível e ajustada da grande ruptura antropológica”<sup>221</sup>. A homenagem, voluntariamente desconcertante, significa em suma: o enraizamento na facticidade (o que o Husserl histórico nunca concedeu), a circularidade do transcendental e do empírico tal qual encontramos em Merleau-Ponty, eis aí o que torna a fenomenologia arqueologicamente indispensável e

<sup>220</sup> **Nota 26** do texto de Lebrun. Conforme H. Dreyfus e Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 59; Jacques Derrida, *Introduction à L’Origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962, p. 108 – 120 e 127.

<sup>221</sup> **Nota 27** do texto de Lebrun. **PC,FR**, p. 336;**BR**, p. 449.

exemplar. O leitor pode então se perguntar o que se torna, a esse ponto da decapagem, a imagem tradicional de Husserl que ele havia preservado (a *epochè*, a redução transcendental, o debate em torno do idealismo husserliano ...). **Eis aí a segunda vertente**, a qual a arqueologia parece deixar na sombra. Mas esse desembaraço é apenas aparente. Se o leitor volta aos textos canônicos de Husserl, compreenderá que também eles possuem seus lugares marcados sobre o registro do arqueólogo – mas num lugar cronologicamente surpreendente ... O que nos garante, por exemplo, o “princípio dos princípios” nas *Ideias I* ? Que há uma “intuição doadora originária [...] fonte de direito para o conhecimento” – que a *parousia*<sup>222</sup> não está fora do nosso alcance. Essa *parousia* que Descartes já antevira e que a redução nos permite enfim percorrer sistemática e exaustivamente. Todavia, a exploração dessa dimensão é assim tão nova como pretende Husserl? É a questão que o leitor de Foucault deve se colocar, quando se instala nessa outra vertente. Pois então é precisamente da “Representação” – no sentido de Foucault – que o fenomenólogo crê poder utilizar seus recursos.

Assim, quando Merleau-Ponty assegura que *existe*, ao final de toda elucidação mais paciente, um lugar no qual aparece “não somente o que as palavras querem dizer, mas o que as coisas querem dizer”<sup>223</sup> ele desenha limpidamente o que Foucault designa como “o quadro”.<sup>224</sup> Ora, que valor pode ter, depois da leitura de **PC**, tal postulação de saber absoluto? Ela só pode parecer obsoleta. Se nós admitirmos a pertinência do recorte arqueológico é necessário convir que a fenomenologia, em descompasso de uma *épistèmè*, pretendia restaurar a “idade da Representação” (purificada, sem dúvida do “objetivismo”), com desprezo pela configuração que era a sua.<sup>225</sup> **Ao leitor, portanto, cabe julgar o que vale em suma esse sonho “representativo” em pleno século XX ...** Em todo o caso, o

<sup>222</sup> “Modo de presença a si”. Não consta no texto.

<sup>223</sup> **Nota 28** do texto de Lebrun. Maurice Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, avant-propos, p. X. Na tradução brasileira, *Fenomenologia da percepção*, trad. de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Martins Fontes, 1999, prefácio, p. 12.

<sup>224</sup> Referência ao **quadrilátero da linguagem** da idade clássica – séculos XVII e XVIII (**PC**, **BR**, p. 163 – capítulo IV – Falar), disposto sob a forma de **quadro geral** (**PC**, **BR**, p. 278 – capítulo VI – Trocar) e enfim como **quadro sinóptico** (**PC**, **BR**, p. 293), aqui, contraposto (na mesma página) à disposição moderna da linguagem – século XIX. Não consta no texto.

<sup>225</sup> Enfim, essa é a 3ª tese antifenomenológica de **PC**. Não consta no texto.

leitor só tem escolha entre duas imagens da fenomenologia: ou bem uma analítica da finitude, que é a verdade do projeto husserliano e cujo “insidioso parentesco com as análises empíricas sobre o homem”<sup>226</sup> se torna cada vez mais manifesto, ou bem um recomeço do discurso representativo, que o advento mesmo da “idade antropológica” vem condenar ao fracasso. **Ou bem um “discurso de natureza mista” que conduz a um impasse ou bem uma ambição fora de lugar.**

A construção mesma de **PC** nos coloca nesse dilema. Esse ponto talvez tenha mais importância ainda que a centralização da fenomenologia sobre a finitude fundadora. Pois a análise da fenomenologia na segunda parte, somente seria arbitrária se não tivesse sido escrupulosamente preparada pela análise da idade clássica na primeira parte (e é por isso que valeria a pena relê-la, uma vez ao menos, como uma *anti-Krisis*). Se estivermos de acordo com a justeza da descrição da “Representação” feita por Foucault, e se convimos que é impossível regressar para baixo da “grande ruptura” cujo kantismo é o indicador filosófico, não podemos mais levantar uma objeção de princípio à sentença apresentada pelo livro ... Somente é permitido se perguntar se o conceito de Representação não foi forjado a fim de desacreditar todas as tentativas de reconstituição do saber absoluto depois de Kant. A *Crítica* marca o deslocamento da *mathésis* (no sentido amplo que Foucault lhe concede). Depois dela, é forçosamente vão querer fazer cumprir a ideia da *Wissenschaft*<sup>227</sup> autêntica, de cunho platônico, como Husserl. Não há, nunca houve a ideia do saber que teria sido percebido de longe a longe e que teria sido dada ao nosso tempo, enfim, implantar. Apenas houve um *regime de saber*, a Representação, que existiu inocentemente durante dois séculos. Foi o modo de ser da ordem sobre o fundo do qual se organizaram espontaneamente os conhecimentos, e todo projeto de fundação transcendental tornou-se a uma só vez inútil e impossível. É fato que esse “dispositivo” desabou e que, desde então, *fundação e desvelamento* se tornariam tarefas prioritárias para os filósofos – mas, ao mesmo tempo, tarefas que eles não estavam mais, literalmente, em *posição* de realizar. **Pode-se viver no saber absoluto (se viveu nele à idade clássica), mas não se pode retornar a ele depois de ter sido excluído dele.** Depois de Kant, a finitude positiva é o único solo (lugar) possível para um discurso justificador – se

<sup>226</sup> Nota 29 do texto de Lebrun. **PC**, **FR**, p. 336; **BR**, p. 449.

<sup>227</sup> “Ciência”. Não consta no texto.

temos que ter absolutamente um sob o nome de “filosofia”. Em suma, se aceitamos a **divisão Representação/ Antropologia**, é preciso aceitar por aí mesmo o confinamento da fenomenologia na analítica da finitude, pois, não se pode (não podemos), arqueologicamente, levá-la a sério como herdeira de Platão e de Descartes.

**Certamente Foucault não forjou o conceito de Representação nem escreveu PC somente a fim de acertar as contas com Husserl.** Seria indesejável propor ou mesmo procurar *uma* chave para um livro tão denso. No entanto a divisão Representação/ Antropologia tem por efeito remover toda a autoridade da fenomenologia, como se o autor tivesse *também* desejado, em suas páginas, se livrar de uma vez por todas do projeto daquela. É de uma ruptura que se trata. Sabe-se, no entanto, que a noção de ruptura é delicada ao manuseio em história da filosofia. Não é suficiente que um autor “rompa” abertamente com uma tradição ou com um de seus predecessores para perder toda a ligação com aquela ou esse: na obra de Kant, Leibniz continua presente em outro lugar que não (seja) nos textos nos quais é colocado à parte – e o debate de Nietzsche com Schopenhauer tem continuidade ainda na *Vontade de Potência*. Uma problematização, um método pode continuar impregnado pelo pensamento daquele com o qual se “rompeu” alto e claro. Tal poderia ser o caso de Foucault com a fenomenologia. É certamente bom que ele corte as pontes com a análise do vivido e é como um “positivista feliz” que ele procede quando enclausura Husserl na idade antropológica e relega ao passado o reino da Representação. Mas seria justo concluir disso uma simples e pura *ruptura*? Deve-se esquecer que “*a priori histórico*” é uma expressão de origem husserliana e a atração que a palavra “arqueologia” exercia sobre Husserl? <sup>228</sup> Como também não se impressionar com a semelhança entre a redução fenomenológica e a posição de recuo e de neutralidade que o arqueólogo adota? Quando Foucault dá um jeito de parecer ingênuo, despreocupado com o seu lugar, o próprio pensamento com o qual lutava para se livrar das armadilhas da “ingenuidade”, não era afinal de contas “o último fenomenólogo” – aquele que oferece “uma fenomenologia para dar término a toda fenomenologia”, para retomar as expressões de Dreyfus e Rabinow? <sup>229</sup>

---

<sup>228</sup> **Nota 30** do texto de Lebrun. Conforme Suzanne Bachelard, *Logique de Husserl*, Paris, PUF, 1957, p. 219.

<sup>229</sup> **Nota 31** do texto de Lebrun. H.Dreyfus e Paul Rabinow, *Michel Foucault*, op.cit., p. 128, 71.

Transgressão continuada dela mesma por fidelidade ao radicalismo de sua pesquisa, a filosofia de Husserl se presta a igual jogo. “O maior ensinamento da redução, disse Merleau-Ponty, é a impossibilidade de uma redução completa.” Por que não dar um passo a mais? O maior ensinamento da fenomenologia – para quem chega a tomar um recuo máximo com relação às “evidências” – seria a impossibilidade da fenomenologia.

Há uma afinidade ao menos retórica entre fenomenologia e arqueologia. Que se pense, p. ex., na página na qual Foucault marca a distância que toma com relação às análises do vivido. É preciso ousar colocar uma questão que “sem dúvida parece aberrante, na medida em que ela está em discordância com o que tornou historicamente possível todo pensamento novo. Essa questão consistiria em perguntar se o homem verdadeiramente existe.”<sup>230</sup> **A que serve ao certo essa provocação?** Para que o leitor possa medir, passada a surpresa, a que profundidade se enraíza, em seu espírito, o pressuposto “humanista”, já que esta contestação deve ter parecido a ele, de início, uma brincadeira. Ora, um procedimento análogo é utilizado por Fink<sup>231</sup> quando ele tenta mostrar aos neo-kantianos o quanto estão errados ao alinhar a problemática de Husserl às deles. Vocês, kantianos, diz ele, tiveram o mérito de problematizar “o ser em geral”. Todavia vocês pensam sobre o solo do mundo, enquanto a fenomenologia “põe em questão a unidade do ser e a da forma do mundo” e “interroga sobre a origem do mundo”.<sup>232</sup> Fink não dissimula a *hubris*<sup>233</sup> aparente dessa posição. Mas como assinalar de outra forma o surgimento de uma problemática inédita quando endereçada àqueles que estavam absolutamente impedidos de adivinhar a possibilidade, pela “atitude” a que se atrelavam?

Valeria a pena se perguntar como e até que ponto ocorrea Foucault reutilizar a tópica da fenomenologia e retomar sua tarefa de detecção de pressupostos. Que

<sup>230</sup> **Nota 32** do texto de Lebrun. **PC**, **FR** p. 332; **BR**, p. 444.

<sup>231</sup> Eugen Fink (1905 – 1975), assistente de Husserl na última década de sua vida. Não consta no texto.

<sup>232</sup> **Nota 33** do texto de Lebrun. Eugen Fink, *De la Phénoménologie*, trad. fr. de Didier Franck, Paris, Éd. de Minuit, 1974, p. 119 – 121.

<sup>233</sup> “Arrogância, presunção”. Não consta no texto.

igualmente se pense nos sistemas de coações, de transformações, de limitações que permitem ao arqueólogo realçar, na textura das “configurações” estudadas, os interditos e as conexões que passam despercebidos a quem não pensa em assinalar, em primeiro lugar, as “condições de possibilidade”. As proibições e as prescrições que caracterizam um “*a priori histórico*” são abundantes nas análises de Foucault. Era, por exemplo, *impossível* na idade da Representação pensar qualquer coisa como um “ser vivo”; *impossível*, na idade do Homem, preservar a transparência do *Cogito*; *necessário* que a História natural seja contemporânea de Descartes e não, como se diz, a consequência do fracasso do mecanicismo cartesiano; *necessário* que, na taxinomia, o conhecimento das plantas prevalecesse (tenha prevalecido) sobre o dos animais; etc. Ora, essas atestações de impossibilidade e de necessidade não teriam o papel de uma regulação eidética? Nas regras arqueológicas de exclusão não se pode deixar de encontrar ao menos um ar de família com as incompatibilidades de essência que Husserl somente podia melhor sublinhar, evocando forçosa e retoricamente, “Deus ele mesmo” (“Deus ele mesmo”, se ele tivesse um corpo, poderia somente perceber de outra maneira, por perfis ...)

Pode-se objetar a isso que a *Arqueologia do saber* é feita por princípio para interditar essa aproximação, que as “condições de possibilidade” das quais se trata ali não são momentos de um *logos*, mas simples condições de aparição e que o “*a priori histórico*”, sobretudo, não dever ser tido (o que seria “engraçado” diz propriamente Foucault) como uma “forma viva” que surgiria e depois desapareceria após ter reinado, entre tempos, sobre o pensamento dos homens.<sup>234</sup> Com isso estamos inteiramente de acordo. Todavia é preciso aqui distinguir duas coisas. De um lado, o emprego das expressões “condições de possibilidade”, “*a priori*” (às quais Foucault recorre em **PC** a cada vez que ele tenta fazer sobressair o que há de novo na sua maneira de ler a história), não deve absolutamente sugerir que haveria no livro o equivalente a uma leitura de essências. Essa interpretação levaria a reintroduzir no centro de cada *épistèmè* o que a arqueologia exclui sob todas as suas formas: o sujeito transcendental. Desse erro de leitura o autor, aliás, não pode de modo algum ser tomado como responsável: de quem então é o erro se a palavra “*a priori*” induz à palavra “essência” ou se as “condições de possibilidade” parecem

<sup>234</sup> **Nota 34** do texto de Lebrun. *Arqueologia do saber*, FR, p. 176; BR, 145.

ser inseparáveis de um “sujeito” que seria seu portador? De outro lado, ainda resta que as regras do jogo que Foucault reconstituiu restringem drasticamente as escolhas (alternativas) possíveis no interior de cada *épistèmè*. **Ora, qual estatuto conceder a essas regras se nós queremos ser fiéis ao espírito da arqueologia?** As regras não são oriundas de um *Zeitgeist*<sup>235</sup>; elas não são mais provocadas pelas *lacunas* de informação, pelos atrasos tecnológicos ou pela *miopia* dos autores que “não teriam pressentido que ...”: Foucault rejeita inflexivelmente qualquer “explicação” pelo negativo. **Como então compreender a estrita regulamentação das tarefas e dos procedimentos possíveis que asseguram a originalidade a uma configuração de saber ?**

A questão deve ser posta tanto mais na medida em que se admite que o método arqueológico não se reduz a um exercício nominalista de colocação entre aspas, a uma destruição dos macroconceitos (“racionalismo”, “biologismo”, “mecanicismo”, “empirismo”, etc.) com os quais se contenta, na maioria das vezes, uma história das idéias e uma história da filosofia. Certamente Foucault teve o mérito de nos proibir de usar palavras “filosóficas” sem mencionar ou procurar sua data de nascimento ou sua data de aparecimento. Certamente, ele lança a suspeita sobre as panorâmicas superficiais com que se satisfazem – inevitavelmente – as teleologias do sentido. Certamente, ele nos induz a relegar como pura tagarelice os discursos sobre “o homem”, a “afetividade”, a “finitude”, etc., que se dissimulam diante desse exame filológico prévio. Todavia essa atitude nada tem de relativista ou de niilista, pois Foucault varre essa tagarelice dos novos metafísicos para substituí-la por sistemas rigorosos do saber. **Ora, esses sistemas não caíram do céu e sua formação mereceria ser esclarecida.**

Portanto, não é impossível que Foucault tenha dado uma contribuição à fenomenologia no mesmo livro em que dela se despedia sem cerimônia. E nisso, ele não teria se tornado sub-repticiamente “essencialista”, mas somente remontado as determinações fixadas por uma configuração de pensamento “verdadeiro para ela”. Foi assim que ocorreu a Nietzsche, ele mesmo, ao dar sentido à noção de “*a priori*”: “se nós estabelecemos todo o *necessário* segundo nossa atual maneira de pensar, nós não provamos nada do ‘verdadeiro em si’ e somente o ‘verdadeiro para nós’,”

---

<sup>235</sup> “Espírito do tempo (da época)”. Não consta no texto.



isso quer dizer que o que torna possível a nossa existência em virtude da experiência – e o processo é arraigado ao ponto que querer converter o pensamento é impossível. Todo *a priori* se situa aí”.<sup>236</sup> E para atualizar essas determinações primeiras que só o *acaso* constituiu (e certamente nenhuma fonte de sentido, nenhum sujeito transcendental) é cômodo ao arqueólogo recorrer a conceitos husserlianos como os de “horizonte”, de “pressuposição idealizante” ... Não se é “essencialista” porque se determina com exatidão que num dado tempo os homens, em uma área (superfície) determinada *deviam* elaborar tal conceito ou, inversamente, eram *incapazes* de recortar uma região de experiência (“trabalho”, “vida”, “sexualidade”) que nos é hoje tão familiar que não pensamos mais em conceder-lhe uma *interpretação*. Em contrapartida, não tornamos o *a priori* inutilizável na medida em que excluímos a sua forma eternitária. **Não seria em nada diminuir a originalidade da arqueologia (visto que já se falou em demasia do seu “fracasso”)** estudando sua formação sob esse prisma. Seria até mesmo fazer dela um instrumento de renovação de (para) uma “história da filosofia” que registraria, por fim, a morte da “filosofia”, tal qual ela ainda é entendida de maneira escolar (livresca).

---

<sup>236</sup> **Nota 35** do texto de Lebrun. Nietzsche, *Le Gai Savoir. Posthuma*, trad. fr. de Klossowski, Paris, Gallimard, p.348.